CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

publiées par le

GROUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

CENTRE D'ETUDES SOCIOLOGIQUES (C. N. R. S.)

FONDATION NATIONALE DES SCIENCES POLITIQUES

3

Janvier-Juin 1957

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
13, quai Anatole-France, Paris (7e)

ARCHIVES
DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

DIRECTION-RÉDACTION

Groupe de Sociologie des Religions

30, rue St-Guillaume, Paris, VIIe, tél. BAB. 25-59

ADMINISTRATION

Editions du Centre National de la Recherche Scientifique

13, quai Anatole-France, Paris VIIe, tél. INV. 45-95

C.C.P. Paris 90.61.11

VENTE ET ABONNEMENTS

	France et Etranger
Le numéro de 192 à 224 pages	1.000 fr.
Abonnement annuel : deux numéros (*franco de port*)	1.600 fr.

2e ANNÉE N° 3 JANVIER-JUIN 1957

SOMMAIRE

Pages

Jacques BERQUE. *Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin* 3

Talcott PARSONS. *Réflexions sur les Organisations Religieuses aux Etats-Unis.* 21

Pierre KOVALEVSKY. *Le « Rascol » et son rôle dans le développement de la Russie* 37

F.G. DREYFUS. *Le Protestantisme Alsacien* 57

NOTES ET DOCUMENTS

Jacques MAITRE. *Les Dénombrements de Catholiques pratiquants en France.* 72

Jean-Marie JAMMES. *Statistiques du Catholicisme Américain* 97

Manuel LIZCANO. *Etat et Possibilités de la Sociologie des Religions en Espagne* 121

R. VEKEMANS. *La Sociographie du Catholicisme aux Pays-Bas* 129

IN MEMORIAM

Germaine DIETERLEN. *Les résultats des Missions Griaule au Soudan français* (1931-1956) 137

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des périodiques 143

Bulletin des ouvrages 157

QUELQUES PROBLÈMES DE L'ISLAM MAGHRÉBIN

LE Maghreb ignore le luxe de types, les infinies variations de la foi orientale. En lui tout se fige dans l'antithèse sommaire entre ce qui est islamique et ce qui ne l'est pas. « *Meslem* », « *Neçrâni* », dit le dialecte, qui exclut par là toutes les nuances, toutes les subtilités qu'une floraison de sectes impose à l'Orient. La qualification déborde de beaucoup le domaine de la croyance, pour s'appliquer, en gros, à celui de la politique. Pour simpliste qu'elle soit, une opposition si vivement ressentie sollicite l'analyse. Aussi bien a-t-elle, depuis longtemps, orienté la recherche.

L'enquête a commencé il y a plus d'un siècle. La matière accumulée est colossale, mais confuse. Elle ne satisfait plus les curiosités du chercheur moderne. Il nous faudra, sur bien des points, la rectifier et la compléter.

Observons n'importe quel lieu de l'Afrique du Nord. Observons-le dans le présent. Mieux encore, observons-le dans le passé, tel que l'évoque l'une de ces innombrables images : dessins, estampes, tableaux, qu'a inspirés cette société depuis près d'un siècle et demi. Que de fois ces paysages s'illustrent d'un « signal » : colline panachée d'un arbre, silhouette étrange de rochers, bocage mystérieux, ou, plus communément encore l'une de ces coupoles que nous appelons « marabouts » !

Cette signalisation du sacré ponctue les lieux les plus caractéristiques du pays maghrébin. Et c'est là une différence avec l'Orient, qui ne connaît pas, au même titre, ce pullulement du sacré entre les villages, en pleine terre. Au Maghreb on pourrait dire, comme Pétrone le disait autrefois de l'Italie ancienne, qu'il est plus facile en somme de rencontrer un dieu qu'un homme, une divinité qu'un vivant. Il est vrai qu'il le disait à une époque de dépopulation et qu'au contraire en Afrique du Nord une démographie ascendante tente de renverser les rapports entre la nature, l'homme et la cité d'une part, le surnaturel de l'autre.

Il n'en reste pas moins que, dans n'importe quel lieu de l'Afrique du Nord, et sans même qu'il soit question d'édifices, de tombeaux, de sources. d'arbres à dévotion, règne un sacré diffus. C'est la couche initiale, la couche directe pour ainsi dire, celle qui s'applique le plus étroitement aux conditions du milieu et à ses habitudes les plus élémentaires. Au dessus se distingue une autre couche, plus élaborée : l'étage de la culture islamique, culture elle-même diverse et qui, pour l'affectivité de l'homme comme pour la réflexion du juriste, se différencie en « niveaux » variés, celui du dogme, de la doctrine, des jurisprudences d'application, des comportements ou du folklore. Enfin, cet Islam qui pénètre tout le paysage s'achève, si l'on peut dire, en un panache de spirituel. A cela ont été particulièrement sensibles maints observateurs, maints penseurs, chrétiens et musulmans. Le pays leur est apparu tout vibrant d'une intense spiritualité : message permanent de la tradition d'Abraham.

Trois couches, trois catégories du sacré, discernables dans n'importe quel lieu du Maghreb : difficulté de plus pour l'analyse. Car il règne entre ces ordres mélange et confusion. Pour approcher du réel, l'enquête doit tour à tour considérer : 1°) un sacré, en quelque sorte, immanent au terroir ; 2°) une dimension islamique, plus proprement culturelle ; 3°) l'appel d'un ésotérisme transcendant.

***

Le premier niveau, le niveau *écologique* si l'on peut dire, du phénomène religieux est celui où s'exercent les rapports les plus directs entre la vie humaine et le sol. Des gestes les plus quotidiens, des images les plus pressantes, ressort la vitalité de ce que j'appellerai : « un sacré en rase-mottes ». Il n'est que la contre-partie émotive des relations les plus immédiates qui se nouent et se dénouent, constamment, entre la société et son cadre.

Par une très juste intuition, l'observation européenne depuis plus d'un siècle s'est attachée, mais non sans excès, et non sans erreurs d'interprétation, à cette catégorie. Ce qui nous offre une extraordinaire abondance de documents, bien que l'enquête soit loin d'être achevée, et bien qu'il reste beaucoup de faits à découvrir. Pourquoi cette insistance ? Pourquoi cette obstination de la recherche européenne à des méthodes imbues d'un « naturisme » parfois ingénu ? Parce que notre emprise sur ce pays s'efforçait d'appréhender les réalités primaires, les rapports qui tenaient le plus directement, le plus étroitement à la terre. L'effort de connaissance avait quelque chose d'un tâtonnement d'agriculteurs et de jardiniers. On retrouve ce même caractère à toutes les avenues de la sociologie française en Afrique du Nord, du moins jusqu'à l'époque actuelle. Elle recherchait instinctivement des faits, des forces qui fussent d'un étage plus profond que celui de l'Islam. Elle les recherchait non sans malice, non sans système. Voilà pourquoi nous disposons d'une information si riche sur ces tas de pierres, ces *karkûr*, ces *rajam*, auxquels Doutté consacrait, il y a cinquante ans une étude presque exhaustive, sur ces rites naturistes,

arbres à nouets, sources enchantées, carnavals saisonniers : *Magie et religion*, (mais magie en premier lieu), comme le proclame le titre d'un livre justement célèbre. Procédant de ce sacré initial, de ce sacré immédiat, une couche d'affabulation qui elle aussi charme l'exégèse, celle du folklore et des légendes. Il suffit de feuilleter les deux livres de Trumelet, par exemple, ou ceux que, plus récemment, Justinard a consacrés à la geste d'un grand Saint du Sud Marocain, Sidi Ah'med ou Mûsa, pour s'aviser de l'immense et foisonnante richesse d'une telle matière. Enfin dans un troisième stade, on s'efforçait de relier entre eux tous ces phénomènes, d'en dégager une vision d'ensemble, qui tînt compte à la fois des enseignements de l'école frazérienne, alors dans toute sa vigueur, et des suggestions d'un Islam qu'il fallait bien, malgré qu'on en eût, retrouver, et, pour ainsi dire, confesser dans les faits.

De là une immense littérature sur ce qu'on appelait maraboutisme et confrérisme. L'Islam oriental, selon cette thèse, avait, sur la terre africaine, perdu de ses pouvoirs d'universalisme. Il s'était, en d'autres termes, désintoxiqué de sa sainte furie, pour venir se diversifier, se cloisonner en observances locales. Le maraboutisme nord-africain avait, en quelque sorte, imposé au terrible monothéisme sémitique, une réforme départementale et cantonale.

***

Malheureusement on ne voit pas que, depuis l'apport valable de chercheurs comme Doutté, Bel, Westermarck, Emile Laoust, Henri Basset, un effort suffisamment informé, suffisamment critique soit venu le continuer. Nous devons savoir gré à ces grands anciens de leur richesse d'observation, de ce sentiment de l'*Autre* qu'ils ont si vivement éprouvé, du talent avec lequel ils ont rendu ce qu'il y a d'original et presque d'incommunicable dans une société. Au moins avaient-ils la sensation d'une personne humaine, d'une personne qu'ils n'identifaient pas à la leur. A cela conspiraient les idéologies du XIXe siècle, parmi lesquelles ce Saint-Simonisme qui avait essayé, aussi bien au Maghreb qu'en Egypte, de créer une sorte d'humanisme, polarisé sur deux notions antithétiques et surtout complémentaires, celles de l'Orient et de l'Occident. D'autres savants avaient ajouté au thème oriental, de riche carnation, celui d'une Méditerranée tout aussi suggestive. Ceux là exploitèrent les faits avec un souci constant de les ramener à des prototypes latins ou grecs. Masqueray, par exemple, et son parti pris de *romanisme*. Et tout cela correspondait bien à quelque chose de réel, mais de partiel, et que nous devons aujourd'hui nous efforcer de compléter.

Toute une part des réalités religieuses de l'Afrique du Nord est certainement justiciable d'une pareille méthode. Mais il nous est peut-être permis de reprocher à ces grands anciens quelques insuffisances de méthode. Ils ne se sont guère intéressés qu'à ce que Mircéa Eliade appelle les « modalités du sacré » : manifestations de forces surnaturelles, « hiérophanies », « cratophanies ». Et ce choix même n'était pas exclusif d'arbi-

traire. Leur grand tort était de couper leur observation de l'éthique du monde qu'ils scrutaient. Ethique à coup sûr islamique. Et pourtant, par une sorte d'illogisme, n'ont-ils pas insisté, plus que de raison, sur les faits de genèse, sur la construction musulmane de l'Afrique du Nord ? Prenons par exemple le solide ouvrage qu'Alfred Bel consacrait à la *Religion en Berbérie*. L'éminent spécialiste a seulement eu le temps de mettre au point le premier tome, consacré aux origines. Il expédie dans le dernier chapitre tout ce qui s'est passé du XVIe siècle à nos jours. Selon une optique rigoureusement contraire à celle de ce valable exégète, nous serions tentés aujourd'hui de partir de l'observation de l'époque présente. Sans doute Bel a-t-il laissé des notes en vue d'un second et d'un troisième ouvrage, le second, d'après sa préface, devait être consacré au maraboutisme et au confrérisme ; enfin, un troisième volume, à ce qu'il appelle les « survivances païennes » dans la religion musulmane. Bien entendu régnait dans tous ces travaux l'engouement de l'époque à l'égard du primitif. Peut-être aussi, sous de telles tentatives, faut-il déceler un recours à ce qui est simple contre ce qui est compliqué, avec l'idée que ce qui est simple est à l'origine de ce qui est compliqué. Quoiqu'il en soit, les grandes interprétations en vogue ont trop péché par parti pris. Emile Laoust concluait un magistral exposé sur les rites berbères par une profession de foi. C'est au religieux que ressortirait, en définitive, la vie berbère dans tous ses domaines. Plus récemment, Servier a su accumuler dans sa thèse, encore inédite, un riche matériel de faits, qui renouvelle en partie le sujet. Mais je ne saurai le suivre dans une interprétation qui fait la part trop belle à sa théorie. De ce qu'en Kabylie par exemple, l'opposition entre le parti d'en haut et le parti d'en bas, caractéristique de ces villages de montagne, ressortisse à des croyances où le chercheur a eu le talent de reconnaître des classements naturistes ; de ce que, sur la montagne du Chenoua, chaque habitat de famille patriarcale s'illustre du tombeau de l'ancêtre, je ne conclurai pas que ces croyances jouent un rôle structural. Car ce qui compte dans l'explication sociologique, ce n'est pas tellement les faits que leur rapport. Beaucoup de ces chercheurs ont méconnu le niveau, les proportions, le *sens*.

Peut-être aussi s'inspirent-ils d'une visée politique déformante, en réaction contre un système dominé par l'Islam. Parti-pris pour le fait local contre ses « modèles » universalistes, c'est-à-dire pour l'amical, le conciliable, l'analysable, contre ce qui pouvait paraître hostile, évasif, incompréhensible. On allait ainsi non seulement à contresens des vocations, des idéaux dont se réclament ces sociétés, mais sans doute aussi à contre-courant de leur dynamisme, de leur avenir.

Cependant la masse de faits réunis par de tels chercheurs est considérable. Leurs interprétations ont, à tout le moins, une valeur documentaire éminente. Sur beaucoup de points elle est décisive. Sur des sujets tels que les feux de joie du Moyen Atlas, les rites agraires des Berbères, le culte des grottes, la litholâtrie, etc., nous n'avons plus grand'chose à ajouter, nous n'avons plus de découverte à faire sinon de détail. Et plus encore pouvons-nous demander à nos prédécesseurs un témoignage sur

leur temps. Ce témoignage vaut comme fait lui-même. Il n'est pas tellement une interprétation que proprement un fait dans cette histoire qui se déroule au Maghreb depuis plus de cent ans. Les vicissitudes de la collecte et de l'interprétation ont joué un rôle non négligeable, non seulement dans l'édification de la science, mais dans l'action. Elles se sont inscrites dans la réalité même l'aspect connaissance réagissant constamment sur l'aspect action, et inversement. Nous devons donc à la fois utiliser et dépasser leur acquis, et nous devons nous hâter de le faire, car à beaucoup d'égards ce phénomène religieux, que nous avons à observer, change. Ou du moins, les formes déjà anciennes qu'il a été donné à nos prédécesseurs d'observer, sont déjà en grande partie disparues.

L'approche la plus simple n'est-elle pas de mettre en rapport des faits, ressortissant à cette catégorie du sacré, toute proche des valeurs de la terre et d'un dialogue immédiat entre l'homme et son milieu, avec les autres éléments d'une morphologie paysanne ? Je me suis livré dans plusieurs tribus du Sud-Marocain et notamment dans les tribus Mez'ûd'a et Seksawa à la statistique de ce que j'appellerai les « supports rituels » : non seulement édifices du culte, siège de légende hagiologique, mais également lieux en rapport, à n'importe quel titre, avec des formes beaucoup plus anonymes du sacré. Le nombre de ces lieux, par rapport à l'effectif des populations n'est pas inférieur à un pour cent. Proportion considérable ! Il est symptomatique que dans certaines régions la densité des manifestations du sacré soit si grande, et peut-être pourrions-nous la mettre en rapport avec d'autres phénomènes : non seulement caractéristiques culturelles de telle ou telle tribu, mais encore types d'économie. Y a-t-il un lien entre la densité de l'hagiologie et le régime de l'agriculture ? Quelle différence à établir entre ces rapports selon le système d'agriculture ou d'habitat ?

Entre ces innombrables saints, ces innombrables lieux de rites, ces innombrables figures du sacré qui illustrent le terroir maghrébin, il faut classer. Distinguer, par exemple, comme faisait le vieux Varron entre *di certi* et *di incerti*, selon que le saint prend visage ou non; qu'il s'agit ou non du sacré figuratif ; si la légende d'un lieu est commentée par un rite, ou inversement ; si le sacré se diffuse ou se précise, s'évanouit ou s'incarne. De quelle manière ce rite, ou cette légende s'intègrent-ils dans un ensemble social ? Louis Massignon l'a montré : dans le système même des mystiques les plus doctes, ils surgissent de ce qu'il appelle des « atomes folkloriques ». Et ces atomes, on les retrouve un peu partout. Au degré infiniment plus humble qui nous intéresse ici, celui des sociétés rurales de l'Afrique du Nord, les systèmes particuliers sont toujours construits par rapport à une certaine vie et un certain milieu.

L'un des rapports qui doit le plus retenir l'attention, est celui qui lie l'hagiologie à l'agnatisme. On a parlé à satiété de la structure patriarcale des groupes maghrébins. Sur une large part du secteur, en effet, c'est de l'ancêtre que procède, ou que dit procéder la « tribu ». Les confluences entre l'ethnologie et l'histoire sont ici passionnantes à scruter. C'est ce

qu'ont tenté de trop rares chercheurs. A. Bel, par exemple, dans son étude sur les Beni Hedhiyel de la région de Tlemcen. Mais, en fait, l'enquête a rarement serré d'assez près ces rapports. Peut-être parce qu'elle manquait de documentation d'archives. On peut dire, en matière de sociologie religieuse nord-africaine, que l'ethnologie et les archives n'y ont pas suffisamment fait leur jonction. On n'a pas dépouillé l'immense matériel documentaire que recèlent beaucoup de ces « marabouts » ou *zâwiyâ*-s. La littérature hagiologique, *manâqib*, recueils de dits et de dictons, de jurisprudences, peut alimenter les exégèses les plus concrètes. Et l'on peut trouver également dans les chroniques de tribus une matière d'une riche complexité. Nous n'avons pas jusqu'ici suffisamment exploité ces différentes sources. Voilà pourquoi peut-être nous avons été trop tentés de mettre l'accent sur l'aspect romanesque des choses. La légende n'est souvent en l'espèce qu'une explication, qu'un commentaire, ou en tout cas qu'un phénomène différent en soi, mais corrélatif du phénomène historique. Ce dernier a poursuivi en Afrique du Nord, comme dans tous les autres milieux sa vie peut-être souterraine ou refoulée, mais vie tout de même. Combien passionnante à mettre au jour !

Un autre travail, davantage tourné vers les problèmes de psychologie sociale, devrait porter sur les limites du phénomène religieux dans les comportements, sur le caractère que prend la pratique ou la croyance dans l'âme de l'individu ou des foules. Cette dévotion au Saint, ce geste de prière, cette invocation, cette *du'â* ou *da'wâ*, que murmure le paysan lorsqu'il passe près du tombeau d'un saint, lorsqu'il jette un caillou sur le *rejem* au sommet du col, à quoi cela correspond-il au juste ? Si nous approfondissions ce genre de notions, nous disposerions d'éléments précieux pour une investigation plus réaliste de ces psychologies. Sans doute serions-nous amenés à étager ces comportements et les idées qui les alimentent selon des niveaux de la conscience, au lieu de les considérer tout de plan, comme nous l'avons toujours fait, et d'attribuer à la même catégorie ce qui ressortit aux dévotions animistes et ce qui ressortit à l'Islam. L'équilibre ou le choix qui s'opèrent entre éléments aussi variés peuvent seuls renseigner sur des mentalités qui n'ont malheureusement fait l'objet que d'une approche empirique.

La linguistique, en beaucoup de ces domaines, nous dicte, aujourd'hui, la voie. Des lois spécifiques de structure se discernent au fond de beaucoup de phénomènes sociaux, du phénomène religieux comme du phénomène linguistique. Et peut-être y aurait-il là-dessus beaucoup à tirer de ces règles de *dissimilation*, dont j'ai saisi peut-être l'une des applications les plus caractéristiques dans le Haut-Atlas Marocain. Une correspondance minutieuse y règne entre la division onomastique imprimée par cette société à son terroir, la division du groupe en sous-groupes, et enfin les rythmes de l'hydraulique montagnarde. Le tout, bien entendu, à saisir selon une variation historique, qui elle-même connaît peut-être, non seulement des progressions, mais des retours et peut-être aussi des cycles.

Le travail reste à entreprendre. L'immense matériel collecté par nos prédécesseurs, celui que nous y ajoutons tous les jours, nous ne l'avons

pas encore suffisamment ordonné selon la durée, non plus, d'ailleurs, que nous ne l'avons figuré sur la carte. Celle-ci, si nous y reportions tous ces phénomènes, révélerait probablement l'existence de foyers, d'aires, de cycles. Nous pourrions ainsi restituer, selon l'époque ou le secteur, la qualité particulière de synthèse ou de discorde qui s'y manifeste entre les faits religieux et les autres faits sociaux.

On ne saurait trop insister sur le grand moment, le moment créateur par excellence, des sociétés nord-africaines, que fut ce XVIe siècle où une poussée d'hagiologie venue de l'Ouest extrême, par une sorte de rebondissement de l'invasion hilalienne, s'en fut, de proche en proche, reconstituer tous les groupes. Ici un Saint éponyme, ici un fondateur de cité, ici un conciliateur qui, scellant la paix entre éléments jusque là rivaux, opère cet espèce de synoecisme que nous retrouvons dans la légende aussi bien que dans la chronique, à la base de tellement de conjonctions, des plus modestes, comme telle tribu algérienne, aux plus prestigieuses, comme Fès.

Il faudrait approfondir ce que sont les liens, régnant en l'espèce, entre l'organisation sociale et la légende. Il n'est pas sans intérêt que le ciment de la plupart de ces groupes soit un ciment hagiologique, et que la synthèse repose sur certains rites, aujourd'hui effacés pour la plupart, mais n'en ressortissant pas moins au sacré. Sacré d'un type tout particulier : ce sacré qui sous le nom de « maraboutisme » a défrayé une bonne part de l'enquête du XIXe siècle. L'enquête a eu tort de conférer à ce type de croyance et d'observance un rôle qui n'est certainement pas le sien dans les équilibres moraux de ce peuple. Mais elle a touché un phénomène de base.

Cependant, d'autres groupes nord-africains ne se recommandent pas de l'hagiologie. Chez eux la notion du groupe et le nom même du groupe, n'ont de substance, en quelque sorte, que territoriale. C'est le cas des populations berbères du Sud-Ouest marocain. A ce type s'oppose diamétralement celui des tribus des « Fils de » *Awlâd*, *Aït*. Dans ces groupes, où la reconstruction n'a pas joué sur le thème de l'ancêtre, sur le thème du saint éponyme, s'observent d'autres formes de liaison sociale. Par exemple ces ligues antithétiques qu'a illustrées la thèse de Robert Montagne, sous le nom de *leffs*.

Ne serait-il pas permis de voir dans le grand mouvement de reconstruction sociale du XVIe siècle une refonte structurale où s'opèrent non seulement la substitution du « système biologique » ou système local, mais aussi celle d'une logique à une autre, et, plus profondément, peut-être, l'édification d'une société à partir d'alternances simples : père-fils ; sacré-profane ; « Arabe »-« Berbère » ; hagiologie-droit communal.

***

C'est la sensation de l'Islam qui s'est imposée dès le début avec le plus d'acuité aux observateurs. L'Islam, ont-ils pensé, « c'est ce qui exclut ». Sans doute n'étaient-ils pas animés par un esprit de croisade.

Mais il faut reconnaître ce que l'imagerie facile de l'époque romantique pouvait leur inspirer d'antithèses. Le débat du Français et de l'Arabe est, à quelque titre, celui du Giaour et du Pacha. Jusqu'à présent des dualismes simplistes ont sévi. Notamment en matière rurale. Là, le choc s'exerce dans une rivalité de charrue qui oppose le *fellah* au *colon*. Bien entendu, ce conflit, on a cherché à le surmonter, et il n'est pas, en fait, insurmontable. Il peut être dépassé, soit par la tolérance mutuelle, soit par une sorte de fatigue issue d'une longue, d'une séculaire cohabitation. Il peut aussi inspirer une évasion, si j'ose dire, par le haut, vers l'humanisme universel où s'unissent les contraires, ou, vers le bas, par l'association d'intérêts. En somme, dans les deux cas, par un dialogue d'hommes à hommes, par la recherche de valeurs communes et de nouveaux « symboles ». Nous en sommes hélas encore loin. Aussi bien, depuis longtemps déjà, l'observation a-t-elle cherché à contourner l'obstacle.

Elle ressentait, avec la joie de la découverte, une faille dans cette réalité si âpre : l'indéniable contraste entre le témoignage islamique de ces croyants et le contenu concret de leur croyance et surtout de leur pratique. Un particularisme, très incarné, s'opposait en l'espèce à l'idéologie, la sagesse concrète au délire sacré. Et le savant trouvait en l'administrateur un complice dans son effort instinctif ou conscient de dissocier l'une de l'autre ces deux faces. Ce à quoi portaient beaucoup d'intérêts. La dévolution finale de certains *awqâf* ou *h'abous*, comme on dit au Maghreb, aux villes saintes Médine ou la Mecque, pouvait apparaître à un financier cupide en même temps qu'à un concurrent avisé comme la plus ruineuse des fantaisies. Ce type de *h'abous* fut donc, en Algérie, incorporé aux Domaines. D'où une controverse qui n'est pas encore terminée aujourd'hui. Sur un second point, l'étude scientifique concourait avec l'action à élargir l'intervalle entre un Islam demandant à l'Orient l'essentiel de ses inspirations, et l'Islam occupé à ses réalisations, à ses transactions locales. Plusieurs congrégations avaient leur siège en Egypte, en Syrie ou au Hedjaz. D'où une évasion de capitaux, sous forme de *ziârat*, de pélerinages, de redevances, évasion que pouvaient redouter nos économistes. En 1888 encore, par rapport à la masse des impôts dits « arabes » de l'époque, environ 15 millions, le chiffre de la redevance confrérique est évalué à 7 millions.

Notre recherche s'est donc surtout intéressée, plus qu'aux formes qui unissent ou remembrent, à celles qui divisent et particularisent. Une dissociation était ressentie entre le legs universaliste de l'Islam, animé d'un dynamisme expansif, expansif même dans l'âme de ses tenants les plus frustes, et des concrétions locales tellement liées aux impérieux conditionnements du milieu. L'impression était juste. Mais si les chercheurs ont eu raison de percevoir un contraste, presque une antithèse, entre les deux formes, ils ont ignoré leur rapport, rapport qu'il eût fallu apprécier, saisir selon sa variation historique, selon sa variation géographique de secteur à secteur. C'est la tâche, entre autres, qui s'impose à nous.

Nous aussi sommes frappés à la fois par cette simplicité, cette nudité extrême de la culture islamique, qui la font tellement trancher sur les autres

grandes religions monothéistes, d'une part, et d'autre part, par la profonde spéciéité des phénomènes nord-africains, des réfractions locales, en quelque sorte, auxquelles à donné lieu ce dogme si simple. Mais comment s'organisent, sur le terrain et dans les âmes, les deux aspects ? Cette nudité, cette simplicité de l'Islam, même de l'Islam rural, est une réalité à la fois sociologique et psychologique. L'Islam, même chez le paysan, consiste dans un dialogue quasi immédiat entre la créature et le créateur. Si, plus encore que toute autre catégorie sociale, une religion se définit par un certain usage du signe, il est certain que cet usage dans l'Islam est méfiant et restrictif. Entre deux attitudes opposées, celle de l'idolâtre et celle de l'iconoclaste, il est certain que le musulman adopte plus naturellement la seconde. Cela est aussi vrai des sociétés nord-africaines que des sociétés orientales. Retournons aux sources. La Mosquée du Rocher à Jérusalem frappe, aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur, par sa profonde et impressionnante nudité. Nous ne poserons pas, comme faisaient les romantiques, l'arabesque en sœur du gothique. Telle qu'elle s'éploie dans l'art musulman nord-africain, elle est un commentaire, très intellectualiste et très abstrait, du verbe. Tandis qu'aux époques tardives, l'art religieux chrétien devient « baroque », c'est-à-dire épouse un parti pris de l'objet, c'est un parti pris tout contraire qui domine l'art comme la conscience islamiques. Mêmes attitudes dans le droit. Les rapports de l'éthique musulmane et de la nature ne s'ordonnent pas comme ils le font dans l'éthique chrétienne. Les rapports entre la loi et la nature n'y sont pas du tout les mêmes. Le droit musulman, en quelque sorte s'applique à l'emporte-pièce sur un fond de vie naturel. Il se contente d'y pratiquer une sélection violente, tout en blancs et noirs. Mais un tel choix, un tel parti pris de simplicité, de nudité, une telle vocation aux interdictions violentes, appelaient une réaction, qui s'est effectivement produite dans l'éthique nord-africaine, citadine et surtout rurale. Ce fut le développement des cultes naturistes d'une part, des droits coutumiers d'autre part. Et c'est ce qui a frappé, peut-être à l'excès, tous nos enquêteurs. Ils n'en ont pas moins été sensibles à quelque chose de très réel et de très authentique, à cette alternance entre attitudes et entre types humains, alternance parfois violente, nourricière d'erreurs et d'abus, mais qui n'en est pas moins riche et créatrice : à tout le moins objet d'observation.

Autre alternance. Dans l'histoire de l'Islam maghrébin, très souvent le mystique s'oppose au juriste, le calme au bouillonnement. Dans cette Espagne musulmane, dans cette Andalousie qui fut le grand séminaire des types culturels de l'Afrique du Nord, au moins de l'Afrique du Nord Occidentale, cette opposition s'est traduite très souvent en péripéties politiques où s'affrontaient le *çoufî* et le *faqîh*. Finalement en Andalousie, c'est le *faqîh* qui devait l'emporter, au moins à la Cour. Et la culture qui fut transmise au Maroc par l'Espagne musulmane a été surtout une culture de juristes. Mais la prépondérance de ce type y a été compensée, et souvent combattue, par l'essor de types ruraux : mystique notamment.

Une telle opposition ne recouvre qu'incomplètement celle qui, sur le plan individuel, oppose mentalités conformistes et mentalités « efferves-

centes ». Mais elle a l'avantage de faire ressortir un problème central du Maghreb, celui des rapports entre la personne et le groupe, vis-à-vis de l'Islam. Ces rapports diffèrent selon l'époque et la région considérées.

En schématisant à l'excès, l'on distinguerait trois zones. Elles correspondent grossièrement aux étapes de l'islamisation, elles-mêmes reflétées par la répartition linguistique. Dans un premier groupe — vieilles cités, gros bourgs de l'aire des « parlers villageois » — l'islamisme est le fait du corps social ; il est doté d'un équipement économique et culturel modelé sur le patron oriental : il sera le refuge de l'orthodoxie, en même temps que d'un irrédentisme bien pensant. De ce groupe, Fès et, à un degré moindre, Tunis, sont les championnes les plus combatives. Un second secteur est celui du « bédouinisme » : désagrégation ou inadaptation sociale plus encore que système pastoral. Le désaveu des doctes ne lui est pas ménagé. Théâtre par excellence du « maraboutisme » et du « confrérisme », il tendra lui-même à s'en affranchir du fait des propagandes subies, mais aussi de l'effort interne qui le mène à une sorte d'Islam jacobin, identifié avec la revendication terrienne, la critique politique et la poussée de l'individu. Quant à la zone berbérophone, refuge, à beaucoup d'égards, d'observances antérieures, terre féconde à la fois en sainteté et en hérésies, elle offre les types les plus contrastés. Le pasteur de l'Aurès ou du Moyen-Atlas est une sorte d'hyperbole du Bédouin. La Kabylie cumule ses attachements archaïques avec un impressionnant essor de modernité. Le Mzab érige, en un système clos, sa démocratie rigoriste. Pour les Chleuhs, l'Islam, en tant que culture citadine — et tel il leur apparaît au premier chef — s'oppose à la communauté, dans la mesure où celle-ci sauvegarde un concordat grinçant entre normes indigènes et normes orientales. C'est en tant qu'individu qu'on accèdera au comportement islamique : phénomène de déracinement et de promotion tout ensemble, dont les dernières évolutions marocaines nous offrent maints exemples. D'où de singulières aventures spirituelles. Casablanca a connu, avec le Ba'qilî, un renouveau de confrérisme méridional, mené par des individus, des individus chleuhs ayant en quelque sorte transposé le lien initial du groupe en liens d'un nouveau type. Car, une fois dépouillé de ses traits traditionnels, une fois dépouillé des vêtements de sa communauté, le Chleuh, et plus largement le Berbère, est le plus religieux des hommes. Ceci explique qu'il ait fourni tant de saints à l'hagiologie nord-africaine. Ce n'est pas un hasard que le point du départ de tout le mouvement mystique des XVe et XVIe siècles, ait à son origine des gens de l'Anti-Atlas, un Ah'med ou Mûsa, ou ce fameux *imâm* al-Jazûli, dont je voyais vendre le *Dalâ'il al-Khairât*, récemment, sur les trottoirs du Caire. Homme de communauté, mais d'une communauté qui éclate, le Berbère sera ainsi l'individu par excellence, quand les circonstances l'y pousseront. Et il ira peut-être plus loin que la sainteté. Il pourra s'évader du plan religieux, et porter à la revendication politique ou sociale des forces longtemps refoulées...

De même qu'une alternance entre les personnes, le Maghreb offre une alternance entre les systèmes. A un comportement de la ville s'oppose un comportement des campagnes. La ville, que se soit Kairouan, Tunis,

Bougie médiévale, Fès de toujours, même Marrakech aujourd'hui, la ville est une citadelle, une citadelle du droit, une citadelle de la pratique orthodoxe et, pour tout dire, un centre et un foyer d'expansion religieuse vers les campagnes, des campagnes qu'on n'a jamais fini de convertir. C'est ainsi que toute la jurisprudence musulmane de haute et basse époque, les écoles de Fès, de Tunis, illustrent les réactions que les choses rurales ont produites sur les concepts épurés des juristes. Il y a ainsi un débat du khammessat, ou colonat partiaire, qui dure depuis plusieurs siècles, un débat relatif aux baux à ferme, etc. En somme, presque toutes les pratiques juridiques ou religieuses de la campagne, en ce qu'elles ont d'aberrant ou simplement d'inassimilable, ont nourri la polémique et l'effort doctrinal. En face de l'Islam citadin, régnait, règne encore à beaucoup d'égards, le foisonnement suspect des campagnes, avec, à la base, des rites suspectés sur le double plan de l'exactitude contractuelle et de l'éthique sexuelle.

A vrai dire pourtant, les liens restent forts entre l'Islam des cités et l'Islam des champs. D'abord par ce notariat rural qui s'alimentait non seulement dans les monastères des campagnes mais encore et surtout dans les Mosquées cathédrales des grandes villes : à Qarawiyin au Maroc et à Zaïtouna en Tunisie. Sa participation obligée à toutes les transactions rurales, y véhiculait les conceptions de l'orthodoxie. Longtemps le *Moukhtaçar* de Sidi Khalil, le manuel par excellence du droit maghrébin, le manuel le plus en faveur dans le malekisme nord-africain, a passé pour être le véritable gagne-pain des intellectuels. A Fès, son étude groupait un millier d'étudiants campagnards. Selon le proverbe, chacun de ses vers était appelé à vous rapporter un jour un mouton.

Réciproquement, la campagne, de sa vitalité inépuisable, envahissait peu à peu les villes. Que restait-il de corps vraiment citadins au Maghreb, vers 1830 ? Une reconquête bédouine s'était exercée à partir du bas Moyen Age, surtout en Algérie, où elle cernait Tlemcen, Alger et Constantine. Plus discrètement au Maroc, ou l'apport andalou avait renforcé de vieilles traditions civilisatrices. Alger même s'est repeuplée de Kabyles. Partout les villes s'emplissaient de Bédouins, se ralliaient aux mœurs bédouines. Et ce n'est qu'avec le développement industriel du XIXe siècle que surgiront de nouvelles formes urbaines, et que par là même, à beaucoup d'égards, la ville l'a emporté sans doute pour longtemps sur les campagnes.

Une troisième suture entre la ville et les champs était constituée par le mysticisme qui, mettant en jeu des passions violentes, une affectivité souvent barbare, se recrutait surtout dans les campagnes et parmi les croyants les plus proches du terroir. Au XVIe siècle, de grands docteurs de Fès vont rendre visite à des ascètes illettrés, apportent l'hommage de leurs dévotions à Mawlay Bouâzza. Les confréries religieuses qui se développent au XIXe siècle fondent dans chacune des grandes cités de l'Afrique du Nord, une *zâwia*, c'est-à-dire un nouveau foyer de méditation et d'expansion : lien supplémentaire entre les deux institutions, la citadine et la rurale.

Je touche là un phénomène extrêmement important, qui a joui de la faveur de la recherche depuis un siècle. La première étude qui l'a

vulgarisé chez nous date de 1846. Aussi le « confrérisme » est-il devenu un lieu commun de la sociologie nord-africaine. Son ésotérisme, ses vastes cheminements devaient merveilleusement intéresser les Bureaux Arabes. D'où des enquêtes d'une belle précocité : dès la fin du dernier siècle, avec les ouvrages de Rinn, de Depont et Coppolani, nous disposons d'un matériel de faits qui n'a guère progressé depuis. Mais cette précocité avait pour pendant une certaine insuffisance, une certaine naïveté de la méthode. On peut trouver dans un ouvrage paru dans cette année même sur les *Confréries religieuses nord-africaines* des essais de comput chiffré. Essais combien suspects ! Ils s'inspirent d'une longue tradition...

A côté de ces formes aux amples propagations, on en distinguait de plus étroites. On voyait certaines congrégations se scinder. La segmentation équilibrait l'expansion. D'où maints parallèles entre « confrérisme » et « maraboutisme ». On saluait en ce dernier la forme proprement maghrébine ; celle qui, s'interposant entre le paysan nord-africain et l'Orient, localise, occidentalise, concrétise et, si j'ose dire, neutralise des forces dangereuses. Telle fut la base d'une science et d'une politique, cette dernière aujourd'hui très décriée.

Or, une part authentique des réalités sociales nord-africaines réside bien là où ces chercheurs, instinctivement, l'avaient vue : dans une sorte d'oscillation entre le local et l'universel. L'agencement entre le terroir où l'on vit, et le vaste monde centré sur la Mecque ne s'opérait pas, dans les psychologies maghrébines, comme cela peut se faire dans une société outillée de moyens de communication et de diffusion. Le croyant maghrébin, comparable au croyant européen du Moyen Age, était à la fois beaucoup plus « local » et beaucoup plus « mondial » que nous-mêmes. Maraboutisme et confrérisme étaient pour lui, entre autres, deux formes rivales d'organisation de l'espace, et presque de conscience géographique.

Il faudrait étudier ces formes dans leur variation historique. Le XVIe siècle, est une grande époque de création religieuse. Chose curieuse, époques non moins fécondes, les siècles qui ont suivi, et au cours desquels se fondent les grands ordres proprement maghrébins. Au XVIIe siècle par exemple, le Naçirisme. Vers la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, le développement de la Derqawiya, de la Rahmaniya, de tous les ordresencore vivants et virulents en Afrique du Nord, aboutit à ce qu'un auteur irrespectueux appelle l'institution de la dizaine des « trusts confériques », qui dominent une partie du comportement religieux et du comportement fiscal des foules nord-africaines encore à l'heure actuelle. A quels phénomènes sociaux correspond cette création religieuse ? Transformation de la tribu, évolution terrienne? En Algérie, à partir de 1863 l'application de la réforme foncière éparpille les domaines ruraux et fait régresser à beaucoup d'égards le féodalisme. Corrélativement, dans la chefferie locale, l'humble marabout succède au prestigieux noble d'épée. Et selon une statistique de 1938, il y avait en Algérie, sur 700 Caïds ruraux, 150 seulement qui se rattachaient à la noblesse, tandis que 250 appartenaient à des familles maraboutiques : substitution d'un pouvoir à l'autre.

La recherche devrait explorer cette sociabilité *sui generis* qui agglomérait les individus nord-africains, sitôt qu'ils échappaient aux formes élémentaires du groupe, dans ces solidarités religieuses. Et cela selon deux types : intégration verticale, si j'ose dire, lorsque le maraboutisme coiffe en quelque sorte une vie de terroir plus au moins substantielle mais toujours étroite et close ; intégration horizontale quand des « confrères » se détachent des groupes, groupes maraboutiques y compris, pour s'affilier à un ordre : nécessairement plus ample, et nourricier d'émotions plus fines.

Un bon analyste du phénomène notait, vers 1919, à quel point l'affiliation confrérique, en Algérie au moins, caractérisait chez le fellah la crise de l'âge mûr. Sans doute une telle explication a-t-elle vieilli, de même qu'ont évolué les psychologies. Maraboutisme et confrérisme sont aujourd'hui, incontestablement, en régression. Les collusions gouvernementales les relèguent parmi les formes du passé. Au Maroc, en 1953, la participation du cheykh 'Abd al-H'ayy, grand maître de la Kittaniya, au complot qui déloge le sultan, éclabousse l'ordre lui-même. Beaucoup de personnalités maraboutiques, en Algérie, sont tombées victimes du maquis. Bien sûr, il s'agit des plus importantes, donc des plus usées, et peut-être le vieux terroir africain offrira-t-il encore dans l'avenir de nouvelles incarnations d'un sacré révolutionnaire. Toujours est-il qu'indépendamment de toutes les compromissions politiques, la forme, en elle-même, a vieilli. Elle fait place aujourd'hui, et de plus en plus, à de jeunes solidarités : parti, nation. Mais bien des interférences, au moins à l'échelon « microsociologique », lient encore, dans les faits et dans les âmes, vieilles et nouvelles suggestions.

Depuis une génération en Algérie, le purisme islamique s'oppose à des formes qu'il juge hérétiques et réactionnaires. Mais peut-être se laisse-t-il impressionner en l'espèce par leur dégradation, et aussi par la faveur que leur témoignent la recherche et l'action européennes. Une évolution décisive s'est consommée en un demi-siècle. Vers 1880, l'administrateur considérait ces ordres religieux comme opérant à leur mode une révolution de l'orthodoxie contre les déviations de la vie locale. Tout fondateur de *zâwiya* se proclame, lui aussi, puriste. L'administration le redoute comme agitateur et comploteur. Elle se souvient de maintes insurrections. Vers 1920 au contraire, enlisées dans leur réussite matérielle, les confréries sont attaquées par des forces plus jeunes, tel le néowahhabisme. Au Maroc, très tôt, ce mouvement pénètre, avec les idées d'un grand personnage makhzénien Boucha'îb ed-Doukkâli. A vrai dire, des polémiques se déchaînent aussitôt sur un objet très important dans l'optique maghrébine : l'intercession des saints, les *tawassûl*. Et l'on voit vers 1912 le grand juriste de Fès Mahdi el-Wezzani prendre position contre la nouveauté.

Mais c'est surtout en Algérie, à partir de 1925 que le mouvement se développe autour d'une personnalité fulgurante, 'Abd el H'amîd ben Bâdîs. J'emprunte à un journal tunisien le portrait suivant qui date de 1937.

> « Une figure terrible que celle du Cheikh ben Badis. Un visage d'ascète mangé par une grande barbe en collier, une barbe couleur de nuit qui ajoute à l'acuité de son regard de feu, un regard qui lance des éclairs fulgurants qui gênent, qui subjuguent, qui endorment.
>
> Drapé dans une ample djellaba blanche qui lui donne l'aspect d'un spectre, d'un être de fantasmagorie, le Cheikh parle avec de grands gestes de ses bras maigres et nus, des gestes de bénisseur ou de tueur (*sic*), avec des éclats de voix qui forcent votre admiration... Un hypnotiseur, enfin... ».

De là ressortent, avec leur puissance de suggestion populaire, les traits de ce réformateur, de ce « rénovateur ». Aussi bien, selon la doctrine musulmane, un *mujaddid* doit surgir au début de chaque siècle, pour renouveler la foi de la communauté. Le cheikh ben Badis dirigeait la Revue *ach-Chihâb*, de Constantine, dont la collection serait aujourd'hui bien intéressante à dépouiller. Elle s'attachait non seulement au réformisme religieux, mais au réformisme politique. Il y coulait aussi une veine littéraire de grande valeur. La poésie religieuse d'un Mohamed 'Id par exemple, tranche heureusement sur le traditionalisme où s'enfonce à l'époque l'expression arabe, en Algérie et au Maroc. (La Tunisie, symétriquement en quelque sorte, avait son grand poète, dans la personne d'ach-Châbbi). Quoiqu'il en soit, cette tendance réformiste se heurte à celles de l'Islam rural, et de la dévotion traditionaliste des grandes villes. Les conflits sont parfois virulents. Ils n'ont pas cessé de donner lieu à querelle, et tout au moins à controverse jusqu'à nos jours. Vers 1930, par exemple, à Fès, querelle du *niz'âm* ou *tanz'îm*, à savoir de la « normalisation » des cours de la Mosquée. C'était un essai d'institutionalisation de cette vieille université. Il a porté aujourd'hui des conséquences bien plus radicales. Mais l'essai, encore que timide, avait été dénoncé, à l'époque, par tous les croyants traditionnels, comme attentatoire à l'inspiration de la vieille science, de la haute science citadine.

En somme, cet Islam qui cherche à rajeunir, se manifeste avec toute la puissance d'un phénomène total. Sous son enseigne se groupent toutes les tendances d'une société qui se reconnaissait en lui. De fait, cet Islam était plongé dans une vicissitude historique qui n'est pas encore terminée : celle du contact avec la civilisation industrielle et avec la culture occidentale. Le Maghreb, à vrai dire, avait, depuis longtemps, subi ce que les ethnographes appellent une acculturation. La première s'était opérée du fait de l'Iislam : le processus, encore inachevé à l'arrivée des Français, continue aujourd'hui-même. Seconde acculturation de l'ensemble ainsi constitué depuis que déferlent les influences occidentales. L'Islam risquait dès lors d'être touché par ce que le théologien et le philosophe appellent un phénomène d'altérité. Le risque était grand pour lui. Il pouvait soit se réfugier dans l'archaïsme par rapport à un modernisme envahissant, soit au contraire essayer de déborder la nouveauté menaçante par une sorte de dépassement critique, soit encore se défendre non tellement dans le dogme que par une certaine qualité de comportement.

S'il se réfugiait dans l'archaïsme, comme il l'a fait dans les sociétés rurales, il était menacé par de redoutables dénivellations. Son système s'affaissait en quelque sorte, descendait dans la hiérarchie des phénomènes sociaux. Il risquait de se fondre dans des attitudes archaïques ou à tout le moins rétrogades. Il risquait une sorte de prolétarisation : et c'est ce qui vient à l'esprit quand on lit les descriptions attentives et si bienveillantes que donnait récemment E. Dermenghem des cérémonies Aïssaoua dans les grandes villes de la côte. Seconde tentation : se réfugier dans un rationalisme qui se reconnaîtrait dans un Coran dûment interprété : et ce fut le parti des réformistes, « salafites » et « ulémas ». Enfin, devenir pur comportement, pure attitude sociale : et c'est ainsi en vérité qu'il s'avérait le plus combatif. On sait à quelles polémiques, à quels combats souvent ont donné lieu des questions pratiques, comme celle de l'enterrement des naturalisés en Tunisie, celle de la citoyenneté dans le statut en Algérie, celle des mariages mixtes, ou de telle ou telle conversion, çà et là, en Afrique du Nord. Dans tous ces cas, la résistance s'attachait à un signe, parfois très superficiel : port du tarbouch, voile féminin, etc. et en faisait un drapeau d'intransigeance. Il cherchait ainsi à conjurer les efforts que faisait pour la vaincre, pour l'isoler, la disloquer, la culture occidentale, la civilisation machiniste qui submergeait tout. Un auteur algérien moderne, Malek Bennabi, a consacré à ces phénomènes une critique extrêmement pertinente.

Renonçons un instant à la règle que nous nous sommes imposée : d'étudier l'Islam non pas en tant qu'expérience philosophique et religieuse, mais en ce qu'il a de localisé et de conditionné. Quittons un instant le domaine du sacré historique pour aborder des phénomènes qui opposent à l'analyse quelque incertitude, mais n'en recèlent pas moins une étrange puissance d'appel. Puissance à laquelle beaucoup d'Européens ont été sensibles. L'Islam nous frappait en Afrique du Nord par la sensation du différent. Par cet aspect comme biblique que l'on trouvait dans ses gestes et ses lois. Par la vigueur de ses classements entre le sacré et le profane, entre le licite et l'interdit. Par cette force de renouvellement qui, même sous l'espèce barbare du millénarisme, de la révolte sanglante, anime cette société d'une vie inépuisable. L'Islam, pour certain, c'était le retour aux sources, le recours à cet « abrahamisme » auquel L. Massignon a consacré de si fortes pages.

Que cette veine soit persistante, je n'en veux qu'un exemple : vers 1920, dans une petite ville algérienne à Mostaganem, Ben 'Aliwa créait une nouvelle confrérie, qu'animait aussitôt une expansion véhémente, aussi bien en ville que dans les campagnes, aussi bien chez les lettrés que chez les illettrés. Le cheikh fit un voyage en 1928 au Maroc. A Fès, où il ne resta que quelques jours, je puis porter témoignage de l'effet puissant qu'il produisit sur quelques esprits valables : musulmans, mais aussi européens. Aujourd'hui, dans cet ordre, du type mystique courant, mais qui procède d'une personnalité vraiment exceptionnelle, on trouve non seulement des nord-africains, mais aussi quelques européens. A Lausanne,

fonctionne une succursale de la *zawiya* de Mostaganem. Toute une littérature nous en vient. Elle ressortit à ces études traditionnelles dont le maître René Guénon, est mort il y a quelques années, au Caire, dans une masure jaunâtre, empoussiérée et lumineuse du faubourg.

***

Si nous en venons maintenant à la critique de toutes ces notions, nous nous avisons que le matériel de connaissance et même l'inventaire de questions que j'ai tenté de dresser sont imparfaits, n'arrivent pas à rendre compte de la complexité du problème. Nous manquons entre autres choses d'études de comportement, d'études même externes sur les « faits et gestes ». Nous manquons encore plus de documents internes, de documents de dévotion. Il faudrait en l'espèce, que nous disposions de confessions et de critiques, conçues et exprimées directement dans leur langue, arabe ou berbère. Le malheur c'est que plusieurs formes de cette vie religieuse soient aujourd'hui réputées archaïques, dépassées, par les fidèles eux-mêmes. C'est peut-être par le procédé linguistique que nous aurions les meilleures chances de les saisir, mais il est d'une extrême difficulté. William Marçais lui-même, ou Boris, ou E. Laoust n'ont guère approché le problème. Je verrais de nouveaux enquêteurs allant noter, et, mieux encore, enregistrer des chants mystiques, le récit de « confrères » ou d'adeptes, filmer le déroulement de ces rites multiformes, pour ensuite offrir ces matériaux à la critique comparative. Rien de tous cela n'a été fait jusqu'ici. Enfin, l'étude des rapports du phénomène religieux avec les cycles environnants, historique, économique, politique, est encore dans l'enfance.

En quoi la religion compte-t-elle dans la typologie nord-africaine ? Il faut pour le moment se résigner, sur un point aussi capital, à des assertions contradictoires. L'évolution des mœurs, l'évolution politique affaiblissent-elles ou au contraire renforcent-elles le facteur religieux ? Dès la fin du siècle, des observateurs aussi avisés, que Le Chatelier ou Castries parvenaient à des conclusions opposées. Laoust proclamait qu'il faut trouver dans le phénomène religieux la clef de tous les phénomènes sociaux maghrébins. Faut-il le croire? Et tout au contraire nous constatons sous la plume d'essayistes locaux une position beaucoup plus irréligieuse et souvent résolument laïque et matérialiste. Déjà il y a une vingtaine d'années en Algérie, dans *La Voix des Humbles* s'exprimait une laïcité à la française. En octobre 1928, par exemple, on relève l'assertion que « le musulman, arrivé à un certain stade d'évolution, demeure difficilement croyant. Il n'a plus foi qu'en une seule religion, celle de l'humanité ». Qui croire ? Je me borne de mettre en regard des assertions aussi opposées...

A vrai dire, le problème se pose dans l'histoire. Et c'est seulement l'histoire qui départagera les thèses opposées. L'insatisfaction que j'exprime ici a ses excuses. Ses excuses dans les difficultés du phénomène en lui-même. Il est fort difficile de définir un phénomène religieux en soi. Au Maghreb, à ces difficultés spécifiques s'en ajoutent encore d'aurtes.

Les modalités les plus concrètes et les états d'âme les plus subtils s'y offrent également et presque concurremment à l'analyse, en matière d'observance et de croyance. Comment ne pas excuser les chercheurs d'avoir mis l'accent tantôt sur l'un des aspects, tantôt sur l'aspect opposé ? Les rapports entre le fond et la forme, entre ce que le linguiste appelle le *signifiant* et le *signifié* sont d'une nature toute particulière dans l'Islam nord-africain. Enfin et surtout, cette réalité s'offre à nous sur une tranche chronologique de près d'un siècle, au cours desquelles elle a subi de colossales variations.

L'Islam recelait à l'égard de l'étranger, d'abord des valeurs de résistance, puis des valeurs de contenu. Dans son rôle de résistance, il était amené au cours des temps à coaliser sous son enseigne à peu près toutes les énergies d'une société durement investie. Il devenait donc plus virulent, plus combatif et, comme nous dirions aujourd'hui, de plus en plus engagé. Il échappait par là à ces périls du quotidien, si terribles pour les religions majoritaires. Mais il n'y échappait qu'en se faisant défensif, agressif et, à beaucoup d'égards, en s'exaspérant. Ainsi le voyons nous, en Algérie, offrir son enseigne à la revendication politique, remettant en honneur, pour les besoins de la cause, des observances depuis longtemps négligées. Ou encore des abstentions symboliques galvanisent les militants. Les rites si j'ose dire, font grève : par exemple, boycott de la « fête du mouton », mouvement suivi en 1955 par environ 60 %, en 56 par 95 % de la population ; suppression de la prière du vendredi en signe de deuil. Noter aussi l'attitude à l'égard de l'usage du vin et du tabac. Autrement dit validation de certaines observances plus ou moins tombées en désuétude, mais qui tout d'un coup reprennent une intense signification de combat.

Plus délicats sont les problèmes de contenu. L'Islam a eu à faire effort sur lui-même devant tant de forces concurrentes : christianisme, libre-pensée, influence de la civilisation industrielle. Il faudrait ici introduire une étude monographique sur l'évolution des recherches doctrinales dans les grands centres tel Zaïtouna ou Qarawiyîn. Cette dernière université n'a jamais réussi à publier une Revue. La *Mejellat az-Zaïtouna* est interrompue, bien qu'une exégèse savante continue de temps à autre à se faire jour. Je pense, par exemple, aux livre de *tafsîr* du tunisien Tahar Ben Achour. Ou encore au *Fikr es-Sâmi* du marocain al-H'ajjoui : l'œuvre roule sur la notion canonique de renouvellement, ce *tajdîd* séculaire que prévoit l'Islam et qui est une sorte de réconciliation entre le messianisme des foules et la science doctorale. On n'en constate pas moins dans ces Universités un malaise interne, et presque une décadence. Peut-être un peu de ce que les Egyptiens reprochent à al-Azhar, si nous en croyons des critiques venues de l'intérieur. De temps à autre, une pensée plus engagée s'efforce de donner de l'Islam une définition qui puisse le soutenir dans ce conflit de cultures, dont le monde musulman, et le monde en général, sont aujourd'hui l'enjeu. Voyons le chapitre consacré à la religion par 'Allal al-Fassi, dans son livre dit d'autocritique *al-Naqd al-Dhâti*. Il y présente l'Islam comme un phénomène total, comme un phénomène qui s'intègre à tous les aspects de la société et les englobe tous sans exception. Il reproche à certaines prises de position algériennes

leur laïcité, et répond un peu trop facilement aux objections de la libre pensée en alléguant l'absence d'une église, l'absence d'un magistère ecclésiastique en Islam. Il soutient que les critiques formulées par le XVIIIe et le XIXe siècles à l'encontre du christianisme, et du catholicisme en particulier, visaient non pas la religion, mais une cléricature. Cette cléricature n'existant pas chez les Musulmans, ces critiques tomberaient à plat. « Ne nous encombrons pas de faux problèmes ». On retrouve le même parti pris de totalité chez un essayiste algérien récent. Il consacre en 1955 aux *Maqaçid al-Qor'ân*, aux « buts du Coran » un ouvrage dont la préface assure voir dans le livre « l'unique moyen de parfaire les facultés humaines, de leur donner la meilleure préparation pour la vie terrestre et la vie spirituelle, ceci à cause des règles religieuses, sociales, politiques, guerrières et morales qu'il contient ». Cette conception fait bon marché de ce que nous appelons division du travail social. Y a-t-il là un risque intellectuel ? C'est ce que l'avenir dira.

Pour l'instant, qu'il nous suffise de poser que l'Islam, en Afrique du Nord, s'est fait surtout synthèse de combat, synthèse de défense. Avec l'affaiblissement de ces buts temporels, que se produira-t-il ? Assisterons-nous à une nouvelle phase, à une phase critique de dispersion ? Verrons-nous cette société chercher, en fonction d'autres problèmes, son expression dans d'autres voies, sous d'autres enseignes ? Certes, toute religion représente une forme d'intégration sociale particulièrement forte et même représentative de tous les autres phénomènes sociaux. C'est la religion qui s'identifie le plus profondément au génie d'une société. Car la langue est dissociable du groupe, et nous voyons effectivement beaucoup de sociétés pratiquer, très naturellement, le bilinguisme ou l'emprunt. Le droit lui-même ne s'intègre pas aussi profondément à une société que la religion. Or l'intégration de l'Islam a été spécialement énergique en Afrique du Nord du fait de la transe où s'agite ce pays : le jour où cette transe se sera calmée, le sociologue peut, à bon droit prévoir de nouveaux développements, la naissance d'autres symboles. Je serais tenté de penser qu'alors la spontanéité de ces sociétés se cherchera dans des voies moins unitaires. Elle ne polarisera plus uniquement sur le signe religieux. Déjà le politique, l'économique et le social suscitent des comportements, nourrissent des alliances qui auraient été, qui sont pour la génération précédente objet de scandale et d'horreur. Le syndicalisme, telles formes révolutionnaires, une orientation générale vers les tâches de l'histoire et sa méthode, la critique, font éclater, çà-et-là, les vieux ensembles : le terroir personnifié dans son saint, la ville pressée autour du sanctuaire. C'est déjà un indice très important que la littérature maghrébine d'expression française soit, avec Chraïbi et Kateb Yasin, déjà tellement en avance sur toutes les autres catégories actuelles de cette vie.

Que ceci du moins nous convainque que les symboles où une société cherche à se reconnaître changent, et qu'après les périodes de lutte ils pourront sans doute s'élargir et se diversifier.

Jacques Berque.
Collège de France.

RÉFLEXIONS SUR LES ORGANISATIONS RELIGIEUSES AUX ÉTATS-UNIS

COMME en maint autre domaine, dès le début de leur histoire de nation indépendante, les Etats-Unis ont présenté, soit dans leur Constitution, soit dans d'autres domaines, un exemple assez nouveau et remarquable de relations entre religion organisée et société. Au plan Constitutionnel, l'innovation frappante fut la répudiation de l'ancienne institution européenne de l'« Etablissement » par la séparation de l'Eglise et de l'Etat tant au niveau fédéral qu'au niveau de chaque Etat : c'est ainsi que la Constitution, non seulement excluait une *église établie* à l'échelon fédéral, mais encore interdisait à chaque Etat d'en établir une. Sur un plan non formel, l'innovation frappante fut d'accepter ce que l'on pourrait appeler un « pluralisme dénominationnel », c'est-à-dire, la coexistence, avec droits sociaux égaux, d'innombrables collectivités religieuses ou « églises » en compétition, aucune cependant ne jouissant d'un soutien positif du gouvernement, bien qu'elles bénéficient de certains privilèges tels que des exemptions d'impôts (1). La liberté pour l'individu d'appartenir ou d'apporter son soutien à l'un quelconque de ces groupes « dénominationnels » impliquait aussi sa liberté de se soustraire à tous. La citoyenneté ne supposait ni adhésion à une croyance quelconque, ni soumission à l'autorité ou à la pression d'aucune organisation religieuse. Pour autant que cela relevait de l'autorité politique, la religion cessait d'être un objet d'« intérêt public » et se trouvait reléguée dans le domaine des affaires privées. Dans ses grandes lignes, ce système s'est avéré viable au cours des 170 ans de notre vie nationale, période suffisamment longue au train où vont les choses. Aucun symptôme ne laisse présager actuellement une rupture de cette tradition.

Ce schéma contraste avec la tradition européenne en général, dont on peut affirmer que l'institution dominante fut celle de *l'église établie.* Bien que les pouvoirs politiques et religieux fussent distincts dans leur structure, il était bien entendu que seule telle église pouvait légitimement

(1) Privilège partagé par l'ensemble des organismes éducatifs ou charitables.

prétendre au monopole et aux privilèges de l'autorité religieuse sur l'ensemble d'une société politique donnée, et qu'elle pouvait non moins légitimement faire appel à l'autorité politique tant pour étayer ce monopole par des moyens de coercition physique, que pour s'assurer une base financière. Le prototype de cet ancien système est évidemment l'Eglise Catholique d'avant la Réforme. C'est fondamentalement le même système qui dans ses grandes lignes fut adopté par les principales Eglises Réformées, luthérienne et calviniste, et la plupart des pays européens en ont retenu d'importants éléments au cours de leur développement ultérieur.

Bien entendu, ce schéma a subi de profondes modifications au cours de l'histoire européenne, depuis la Réforme. En fait, la rupture qui se manifeste par ce mouvement dans l'unité religieuse de la Chrétienté Occidentale, coïncide avec la rupture de son unité politique. Déjà l'unité du Saint Empire avait été gravement compromise par l'indépendance des monarchies anglaise et française, mais, après la Réforme, avec le schisme religieux qui s'insinue dans son ossature, l'« Empire » ne fut plus guère qu'une fiction. La formule *Cujus regio, ejus religio* elle-même se révéla instable, et de plus en plus, l'unité religieuse sous une église établie se disloqua *à l'intérieur* même de la communauté politique. La politique élisabéthaine de tolérance religieuse en Angleterre fut sans doute le premier pas notable sur cette voie. De nos jours, tous les Etats européens de quelque importance (sauf l'Espagne) ont adopté la tolérance religieuse au moins jusqu'à un certain degré — et quelques-uns, comme la France, ont institué formellement une séparation de l'Eglise et de l'Etat.

D'un autre côté cependant, demeurent de nombreux vestiges du système ancien. La plupart des pays, tout en tolérant d'autres églises, reconnaissent encore à l'une d'elle la position d'église établie, ici l'Eglise Catholique, là l'Eglise Luthérienne. L'Angleterre a sa propre Eglise Anglicane, l'Ecosse son Eglise Presbytérienne. On peut supposer que cela s'accompagne de privilèges, dans le domaine fiscal, scolaire, etc...

Mais, à part ces privilèges légaux accordés aux collectivités religieuses, on peut discerner encore d'autres vestiges de l'ancien état de choses. L'un des plus notoires, aux yeux des Américains, c'est la tendance permanente à constituer des partis politiques sur des bases religieuses. C'est en Grande-Bretagne que ce fait est le moins visible ; et pourtant on pourrait alléguer que la rupture définitive avec l'Irlande vient essentiellement de là, et que l'autonomisme religieux de l'Ecosse demeure un noyau de la réalité écossaise. Sur le Continent, toutefois, le fait est encore plus accusé en divers pays, tels la France avec le M.R.P., la Hollande, la Belgique, l'Italie, etc...

C'est en liaison étroite avec ce fait qu'a surgi la tendance au « sécularisme » (2) au sens où celui-ci d'une part implique opposition à ce qu'il

(2) « Secularism ». On adopte ici à dessein une traduction littérale : « sécularisme », pour respecter l'originalité de ce concept qui joue un si grand rôle non seulement dans l'étude présente, mais dans toutes les études anglo-saxonnes analogues. Il s'agit bien entendu du dépérissement du sacral dans le profane, de l'ecclésiologique dans le sociologique, du clérical dans le laïc. Mais le mot français laïcisme ne coïncide pas exactement avec ce qu'il y a de complexe dans ce dépérissement. (N.D.T.).

y a d'organisé dans une religion et d'autre part tend à revêtir des formes politiques dépassant d'autres problèmes plus particuliers. C'est ainsi que, pendant un siècle, la politique française a reçu de l'anticléricalisme une de ses principales polarisations. Dans l'ensemble, ce « sécularisme politique » a été un élément majeur dans la ligne politique des partis de gauche en Europe — encore une fois Grande-Bretagne exceptée. — Dans le cas extrême du communisme, on pourrait dire que le but a été de susciter un « contre-établissement » en faisant du « sécularisme » militant un dogme à appliquer rigidement, une fois le Parti adossé à l'autorité gouvernementale.

On peut se demander si le manque d'attirance pour le « sécularisme » de la gauche européenne, et notamment du communisme, tel qu'il est constaté dans les pays anglo-saxons, et tout particulièrement aux Etats-Unis, ne tient pas au fait précisément que dans ces pays *toute* polarisation d'un organisme politique par des perspectives religieuses s'avère étrangère à leur mentalité.

On comprend que la structure des institutions américaines à cet égard puisse apparaître, à beaucoup d'Européens, comme le stade final du processus de « sécularisation » d'un héritage européen qui plonge ses racines dans l'unité du catholicisme médiéval. Comment affirmer qu'une religion demeure vivante, si, d'une part, on la voit s'éparpiller au point de rendre impossible le maintien de l'unité religieuse d'une société et d'imposer la tolérance pour une variété infinie de groupes dénominationnels, et si, d'autre part, les gens ont si bien laissé faiblir leur attachement à leur religion, qu'ils se refusent à combattre par des moyens politiques pour leurs convictions religieuses ?

A l'encontre de cette interprétation, je voudrais suggérer ceci : on a vu apparaître aux Etats-Unis — même si le phénomène n'est pas encore arrivé à pleine maturité — une nouvelle manière d'institutionnaliser les relations entre religion et société ; il s'agit d'une « sécularisation » non pas dans le sens où celle-ci viserait à *éliminer* toute religion organisée *du* domaine de la vie sociale, mais bien plutôt dans le sens d'un effort pour reconsidérer la place qui revient à cette religion *dans* ce domaine social. Le récent « réveil religieux » américain, dont on a beaucoup parlé, fournit un témoignage important à l'appui de cette thèse. On peut invoquer deux explications fondamentales de ce phénomène. La plus répandue, même parmi les intellectuels américains, c'est qu'il ne s'agirait pas là d'un fait religieux à proprement parler, mais que ce phénomène repose sur des facteurs extérieurs : tels que le fait de répondre aux besoins de voisinage et de sécurité, donc d'appartenance à un groupe, besoins rencontrés dans les populations éminemment mobiles des villes américaines de l'âge industriel, particulièrement dans les faubourgs récents. L'autre explication est que ce phénomène répond à un nouvel équilibre dans les relations entre les éléments religieux et « séculiers » de l'édifice social. C'est à propos de cette seconde interprétation que je voudrais apporter quelques arguments.

Précédents historiques du système américain.

On peut affirmer qu'au moment de la Révolution américaine, la reconnaissance d'une séparation entre l'Eglise et l'Etat était une espèce de tour de force, dû à deux facteurs principaux, absolument étrangers à la place tenue par la religion dans la profondeur des structures sociales. L'un de ces facteurs tient à la situation politique créée par la diversité religieuse des 13 colonies. De toute évidence, les Puritains de la Nouvelle-Angleterre, les Catholiques du Maryland, les Quakers de Pennsylvanie, les Anglicans de Virginie et les Presbytériens très répandus dans le Sud n'auraient pas accepté que l'une quelconque de leurs dénominations reçoive les privilèges d'une *église établie.* Il leur fallait donc accepter qu'aucune ne fut telle. D'autre part, parmi les « Fondateurs de la Patrie » dominait un groupe d'intellectuels du type de Thomas Jefferson, profondément influencé par le « sécularisme » de l'ère française des « lumières » au XVIIIe siècle.

L'apparition du nouveau système dans les institutions est le résultat d'une longue évolution qui s'est confondue avec l'évolution sociale d'ensemble, et dont l'événement-clef a été une différenciation de structure. Bien entendu, de temps à autre, des problèmes religieux se sont fait jour dans la vie politique américaine : ce fut le cas, par exemple, des divers mouvements anti-catholiques, depuis le « Know Nothing Party » (Parti des Ignorants). Mais, du point de vue des structures, la séparation de l'Eglise et de l'Etat s'est révélée stable et n'a jamais été sérieusement mise en question. Le domaine de l'éducation fournit un bon exemple du processus qui a donné à l'Eglise une structure autonome.

Il faut se rendre compte qu'aux premiers jours de la République Américaine l'éducation du premier degré n'était nullement considérée comme charge publique. Les hautes classes privilégiées l'organisaient elles-mêmes à titre privé, pour leurs propres enfants. Les premières institutions d'enseignement se fondèrent au niveau de l'enseignement supérieur, et elles étaient destinées à la formation des ministres des cultes. Alors même que d'autres groupes, distincts des futurs pasteurs, se mirent à fréquenter les collèges, la direction de ceux-ci demeura à peu près intégralement d'obédience confessionnelle.

Au début, pendant l'ère coloniale, l'église locale et l'autorité publique s'associaient pour fournir les crédits destinés à l'enseignement supérieur : tel fut le cas pour la fondation du *Harvard College* ou du *King's College* de New-York, celui qui devint plus tard *Columbia University.* Mais, après l'accès à l'Indépendance, la responsabilité retomba entièrement sur les groupes dénominationnels, jusque vers le milieu du XIXe siècle, où, dans les territoires de l'Ouest, on se mit à fonder de nombreuses Universités d'Etat. Ceci suivit immédiatement l'expansion de l'enseignement primaire et secondaire. Bien qu'aux Etats-Unis l'éducation se développât dès lors sous les auspices du gouvernement, il faut noter que ce furent les collectivités locales qui en assumèrent la responsabilité. Encore actuel-

lement, le schéma demeure le même dans ses grandes lignes : les Etats n'assument qu'une part réduite des frais, et, jusqu'à présent, le Gouvernement Fédéral n'en assume pratiquement aucune. Les Etats-Unis sont probablement dans le monde le seul pays important à n'avoir pas de Ministère de l'Education Nationale.

On peut voir par là que, en un sens, l'Etat, en Europe, a hérité de l'Eglise la fonction éducative. Aux Etats-Unis, l'éduction resta beaucoup plus longtemps sous contrôle religieux, mais, lorsqu'elle se sécularisa, elle passa en première instance aux mains d'organismes *privés* et secondairement seulement à l'autorité publique, et, même dans ce cas, demeura essentiellement dans le cadre local. Les Collèges, et plus tard les Universités, se sont généralement mués de fondations religieuses en sociétés fiduciaires privées, n'ayant plus que de lointaines affiliations dénominationnelles. Les hôpitaux ont suivi une évolution semblable. Dans ce dernier cas, pour un Américain, la différence est frappante avec ce qui se passe en Europe, où l'infirmière, la « sœur », se laisse distinguer à peine du membre d'un ordre religieux. Dans ce domaine, on doit peut-être s'attendre à ce que l'Eglise Catholique ait une politique quelque peu décalée par rapport au reste de la société américaine. Prenant avantage du cadre américain de tolérance religieuse, elle a, surtout depuis une ou deux générations, tenté d'établir un système complet d'éducation religieuse grâce auquel l'enfant catholique, du moins dans le cas idéal, serait, de l'école primaire à l'Université, élevé exclusivement dans des institutions contrôlées par son Eglise. Ce n'est là qu'un des aspects de la situation particulière occupée par l'Eglise Catholique dans la société américaine. Mais on peut se demander jusqu'à quel point celle-ci pourra conserver une politique à part, en présence d'un ensemble puissant de forces marchant dans une direction *différente*.

Selon moi, comme je l'ai suggéré, la place particulière de la religion dans la société américaine a pour clef une différenciation structurelle. Lorsqu'une structure antérieurement peu différenciée vient à se différencier en sous-systèmes plus spécialisés, si un des nouveaux éléments structurels porte le même nom que l'ancienne structure, la nature des choses veut que, par comparaison avec celle-ci, ce nouvel élément semble *avoir perdu* certaines attributions, et peut-être, d'un certain point de vue, s'être affaibli. On peut illustrer ceci par un exemple extra-religieux. Ainsi, dans les sociétés paysannes, quand la grande masse de la population se consacrait à l'agriculture, la collectivité familiale était à la fois le principal agent social de production économique et le principal foyer éducatif de la première enfance, comme le foyer principal d'intimité personnelle pour ses membres. Les sociétés industrielles modernes ont fait presque totalement perdre à la cellule familiale sa fonction de production économique pour la transférer aux usines, bureaux, etc... En ce sens, la famille a perdu des fonctions et atteint une plus grande spécialisation comme agent social. La famille citadine moderne est visiblement différente de la famille paysanne ; qu'elle soit meilleure ou pire, c'est une question d'opinion, mais cette opinion doit tenir compte du rôle différent joué

par la famille dans la structure sociale d'ensemble, sans oublier qu'une organisation familiale de la production n'est pas capable d'assurer les mêmes avantages sociaux que l'organisation industrielle.

Pour juger du processus de différenciation, il est nécessaire d'avoir à l'esprit un critère pour définir les fonctions « primaires » de tel ou tel élément de la structure sociale, celles qui marquent un stade de « réduction » qui ne saurait guère être dépassé. Les fonctions « secondaires », par contre, sont celles qui peuvent, par suite du processus de différenciation, être confiées à d'autres organismes. Dans le cas de la famille, qu'on vient de voir, je pense que ses fonctions primaires en tant que cellule sociale (sans considérer par conséquent ce qui concerne la santé physique) sont sa contribution au développement de la personnalité des enfants — ce que les sociologues appellent maintenant « socialisation » — et son rôle stabilisateur dans l'équilibre personnel des adultes. Comme organisme social, la famille est avant tout un ensemble de mécanismes agissant sur les bases structurelles de la motivation chez les individus qui la composent, étant entendu que ceux-ci ont à jouer un rôle social. Ne peut-on pas introduire un parallélisme avec les fonctions primaires de la religion dans la société ?

Dans l'état actuel des connaissances sociologiques, ce domaine est moins sûr que celui de la famille. Je voudrais pourtant souligner les fonctions sociales de la religion comme fonctions de régulation, à l'égard de l'équilibre des motifs qui lient l'individu aux valeurs de la société, et à travers ces valeurs à l'égard des rôles qu'il y joue. Et cela pour autant qu'il confronte ces rôles avec des interrogations sur son « destin » final d'être conscient et sensible, et avec les fondements sur lesquels s'appuie la *signification* qu'a pour lui ce destin (au sens où Max Weber emploie l'expression « problèmes de signification ») (3). La religion, ainsi conçue au point de vue de sa fonction sociale, est proche de la famille. Dans le cas de la famille, toutefois, on peut à mon avis qualifier de « régressifs » les éléments de régulation qu'elle introduit dans la *motivation* d'un individu — en ce sens qu'elle le réfère à l'expérience de ses premières années, en particulier aux rapports familiaux qui sont ou qui furent le cadre de son développement.

La religion, au contraire, concerne essentiellement les phases adultes de la vie, ainsi que les « problèmes de signification » impliqués par ce qu'il y a en elle de fondamentalement limitatif, y compris la finitude, et son terme : la mort. Il en découle des questions telles que : en dernière analyse que suis-je ? Quelles sont les raisons de mon existence ? que signifient mes rapports avec autrui ? pourquoi dois-je mourir ? et qu'advient-il de moi à ma mort et après ma mort ? Pour la religion, les problèmes centraux portent sur la signification perçue de l'existence sensible, la signification du bonheur et de la souffrance, du bien et du mal (4).

---

(3) Concept utilisé par Max Weber dans un sens précis. Cf. en particulier « Psychologie sociale des religions du monde », ch. XI, dans « *From Max Weber : Essays in Sociology* ». Traduit et édité par Hans Gerth et C. Wright Mills. New-York, Oxford University Press, 1946.

(4) Cf. TILLICH, *The courage to be*, pour une brève mais excellente discussion de ces problèmes centraux.

La religion comporte toujours un élément de connaissance essentielle (c'est-à-dire philosophique), mais, ainsi que l'a soutenu Durkheim, elle porte l'accent moins sur la connaissance que sur l'action. La question est de savoir, étant donné mon entendement et ses limites, ce que sont mes stimulants fondamentaux dans la vie. Bien entendu, l'influence d'autrui et les diverses implications de mes relations de solidarité avec les autres, jouent un très grand rôle : je pourrais affirmer qu'en dernière analyse la religion est une affaire personnelle, une question que l'individu se pose au plus profond de lui-même à propos de sa propre nature et de ses raisons d'être. Ceci étant, il faudrait considérer comme empirique le problème de la nature constructive de la religion au point de vue social : il est impossible à résoudre par une déduction à partir des caractéristiques d'ensemble de la religion elle-même.

La Religion et le processus de différenciation sociale.

Ainsi, à mon sens, la religion a subi un processus de différenciation sociale comparable à celui qui a affecté la famille ; aux Etats-Unis, elle a atteint un stade particulièrement avancé, susceptible ou non de servir de modèle à d'autres sociétés. C'est un fait bien établi que les sociétés primitives et bien d'autres civilisations non-occidentales ne connaissent pas une distinction structurelle nettement tranchée entre les aspects religieux et les aspects séculiers d'une société : il n'existe pas d'« Eglise » sous la forme d'une organisation distincte réellement différenciée. De ce point de vue, la distinction fondamentale existant entre l'Eglise et l'Etat, dès les origines de la Chrétienté occidentale, peut être regardée comme un grand pas dans le processus de la différenciation de la société dans son ensemble.

Cette différenciation faisait déjà de la religion un élément plus spécialisé que dans la plupart des autres civilisations. Mais à la suite de la Renaissance et de la Réforme, une évolution s'est produite dont la tendance a été de porter plus loin encore la différenciation. Les phases de cette évolution, et les modalités exactes qui en ont résulté, ont pris des aspects divers dans les différents pays. Les décrire toutes et les comparer entre elles dépasserait le cadre de cet article : sans parler du manque de place, cette tâche exigerait dans l'étude historique un niveau technique qui n'est pas de mon ressort. Je me contenterai donc de mettre en lumière quelques aspects du problème dans le cas de l'Amérique, ainsi que leurs conséquences sur la société américaine.

Le point essentiel à souligner sans doute, c'est qu'en dépit de sa solide armature le gouvernement fédéral établi pour la nouvelle république fut, plus qu'*aucun* autre gouvernement européen, semble-t-il, enfermé dans un système de limitations constitutionnelles de l'autorité gouvernementale. Grâce à l'isolement relatif des Etats-Unis par rapport à la politique européenne (isolement dû à la distance d'une part, et d'autre part à la Paix Britannique), nos institutions purent se cristalliser dans le cadre de la Constitution sans qu'aucune pression brutale et insoutenable tentât de briser ces limitations. Dès lors et naturellement, comme le

principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat était inscrit dans la Constitution, une tradition générale s'établit selon laquelle les problèmes religieux n'étaient pas un champ propre à l'action politique. Ainsi, conséquence fondamentale de tout schéma, lorsque sonna l'heure d'une initiative gouvernementale en matière d'éducation, principalement comme je l'ai dit à l'échelon local, on pouvait tenir pour à peu près certain qu'aucune école subventionnée ne servirait les intérêts ou ne subirait l'influence d'une quelconque dénomination religieuse.

Tout ceci, cela va sans dire, est à la base d'une originalité des traditions religieuses elles-mêmes. Si diverses fussent-elles, elles ont subi, pour l'essentiel, l'influence de l'« aile gauche » du protestantisme européen, anglais en particulier, où la tradition de l'Eglise Etablie était la plus faible. Il est vrai que la Nouvelle-Angleterre a connu à l'origine une Eglise Congrégationaliste établie, mais, au moment de la Révolution, l'institution tombait en désuétude et la tolérance religieuse était pratiquement reconnue. L'arrivée dans les colonies, à la seconde génération, de Gouverneurs Royaux, avait renforcé cette tendance : on craignait en effet qu'en cas d'Etablissement solide, ce soit l'Eglise Anglicane qui soit imposée par les autorités britanniques. Dès la fin du XVIIIe siècle, des groupes, comme les Quakers, diverses sectes issues des Congrégationalistes, les Baptistes et, prenant leur essor à cette période cruciale, les Méthodistes avaient atteint de fortes positions. Tous étaient des groupes qui, au nom de principes religieux, refusaient d'adosser la religion à une autorité politique ; il est probable que, sans leur relative vigueur, le système américain n'aurait pas survécu. En outre il faut noter qu'il était déjà solidement incrusté avant qu'existât une minorité catholique influente.

Autre fait important : le grand mouvement pionnier à la conquête de terres vierges s'inspira du pluralisme religieux inauguré dans les 13 colonies. Si bien qu'aucun des grands événements politiques qui ont divisé le pays, surtout en matière économique et en matière de limites territoriales, n'a pu être étroitement identifié avec une division religieuse. Une exception importante cependant : la concentration de la population catholique, au tournant du siècle dernier, dans les villes du Nord et de l'Est. Mais, pour diverses raisons, les catholiques n'étaient pas en mesure de dominer politiquement un bloc régional cohérent, et le particularisme du Sud était suffisant pour prévenir toute coalition stable des Protestants du Sud et de l'Ouest, dirigée contre l'influence catholique en tant que telle. Au total, en dépit de flambées épisodiques de problématique religieuse, lesquelles ont pu influencer les objectifs et la ligne de conduite de certaines collectivités locales, tenir la religion à l'écart de la politique est devenu dans l'ensemble une des constantes de la vie sociale américaine.

Des contextes où s'est manifestée la différenciation affectant la religion, le second peut-être par ordre d'importance est celui des relations avec les activités culturelles, et par suite avec l'organisation de la vie intellectuelle et les professions libérales. Ceci provient, pour une part comme nous l'avons noté, de la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, et du fait que la prise en charge de l'éducation par un gouvernement, même local,

ne *peut* comporter aucun appui officiel aux dénominations religieuses sur ce plan (5). Le même principe doit naturellement s'appliquer aux Universités d'Etat comme aux écoles primaires et secondaires sous contrôle local.

Comme je l'ai noté, l'enseignement supérieur aux Etats-Unis était à l'origine sous le contrôle principal des dénominations religieuses. Comment s'est faite la « sécularisation » ? Il me paraît probable que les facteurs décisifs sont à chercher dans le transfert à l'Université de l'importance primitivement accordée au Collège. Ce transfert était à son tour impliqué par l'importance stratégique immensément accrue des professions séculières, en particulier des professions à caractère scientifique. Il n'est pas sans intérêt de noter que les modèles adoptés pour ce développement étaient, pour leurs grandes lignes, empruntés aux Universités d'Etat du continent européen. D'une part, dans la conjoncture américaine, pour que les institutions d'enseignement supérieur privées puissent conserver leur position, certaines d'entre elles devaient se muer en Universités. Mais d'autre part, si, comme Universités, dans un pays religieusement diversifié comme l'Amérique, elles devaient pourvoir fondamentalement à la formation de l'ensemble du corps professionnel de la nation — avocats, médecins, ingénieurs, savants, administrateurs et même enseignants, aussi bien que ministres du culte — il leur était impossible de mener la chose à bien aussi longtemps qu'elles demeureraient organisations dénominationnelles au sens strict et traditionnel du terme. Par dessus tout et particulièrement les universités aspirant à une audience nationale plutôt que locale ne pouvaient pas faire du loyalisme dénominationnel le principal critère de recrutement pour les corps de professeurs, non plus que pour les corps d'étudiants. En tout cas, quel que soit le mécanisme social envisagé, soit collèges et universités subventionnés par les crédits publics (établissements d'Etat ou établissements municipaux), soit secteur privé, le système américain d'enseignement supérieur est actuellement solidement « sécularisé » dans la majorité de ses orientations. Une seule exception notable : le système éducatif contrôlé par l'Eglise Catholique. Celle-ci représente une minorité influente, mais rien ne porte à croire que son système puisse servir de modèle pour un renversement de cette tendance absolument fondamentale, à supposer même qu'il puisse lui-même, à longue échéance, survivre contre le courant.

Pour la religion, la sécularisation de l'enseignement en Amérique comporte une conséquence cruciale. C'est que les principaux moyens mis en œuvre pour évaluer ou inculquer la culture intellectuelle ne sont pas et ne peuvent pas être contrôlés par des corps religieux organisés. Il y a

(5) Le cas du Canada, en particulier la province de Québec, illustre bien comment la combinaison d'éléments régionaux, ethniques et religieux en blocs politiquement solides peut aboutir à des résultats différents. Malgré la tolérance religieuse, l'enseignement, subventionné il est vrai par les crédits publics, est confié respectivement au contrôle religieux des Catholiques et des Protestants, les parents ayant la liberté de choisir l'école où ils veulent envoyer leurs enfants. Que ce système ait été accepté par la majorité britannique (qui était naturellement une minorité à Québec) s'explique en partie du fait que les Anglicans sont beaucoup plus nombreux qu'aux Etats-Unis, et sont beaucoup plus sympathiques au principe de l'Eglise Etablie.

longtemps que le contrôle effectif du développement de la science a échappé partout aux organismes religieux — et les tentatives d'organisations semi-religieuses telles que le Parti communiste pour restaurer un tel contrôle ne semblent pas, à longue échéance, devoir être couronnées de succès. Mais l'état de choses qui existe en Amérique a une signification beaucoup plus lointaine, en particulier à deux points de vue d'importance vitale. La première est l'extension des méthodes et des théories scientifiques au domaine du comportement humain : développement qui se produit à l'échelle mondiale, mais qui, cependant, a été beaucoup plus loin aux Etats-Unis que partout ailleurs.

La conséquence inévitable de ce développement est, d'une part, l'introduction de règles scientifiques areligieuses dans de nombreux domaines traditionnellement considérés comme des sphères privilégiées de la religion (par exemple certains aspects de la moralité) ; d'autre part, la sécularisation de la philosophie et des humanités. Quelque sérieuse que soit la connaissance que prend le philosophe laïc (lequel peut être, naturellement, membre pratiquant d'une dénomination religieuse) des positions historiques et contemporaines de la religion sur les problèmes qu'il se pose, sa responsabilité professionnelle ne peut être définie en dernière analyse comme la défense de la position officielle d'un corps religieux quelconque, mais elle est une responsabilité « de recherche de la vérité » telle qu'il la perçoit à la lumière des traditions générales du savoir rationnel. Dans toute hypothèse contraire, aucune université américaine moderne et responsable ne pourrait se l'attacher.

Finalement on peut encore se référer au fait que *les droits*, dans le système américain, sont clairement institutionnalisés selon une orientation à dominante séculière. Il n'y a nulle obligation, ni pour le citoyen, au sens strictement politique du terme, ni pour l'homme social, de participer à — ou d'être contrôlé par — une quelconque organisation religieuse. Après le domaine de la politique et de l'éducation, ce fait est peut-être des plus importants dans les questions qui touchent à la famille. Dans son effort pour garder un contrôle sur les diverses sphères de la vie sociale autres que celle de la religion au sens strict du terme, une des tendances les plus tenaces des corps religieux a été de tenter de prescrire les conditions du mariage, du divorce et des multiples et diverses responsabilités des parents vis-à-vis des enfants, en particulier celles concernant l'éducation. Bien sûr — comme les citoyens d'autres pays — l'Américain qui viole les règles de son église en ces matières peut avoir des ennuis avec les autorités de cette église. Mais le point essentiel est que ni ses droits politiques de citoyen, ni sa situation sociale fondamentale de bon Américain ne sont conditionnés par son alignement sur les règles, en ces matières, d'un quelconque corps religieux particulier. Un minimum de formalités est établi par l'autorité politique — par exemple en ce qui constitue la légalité du mariage ou du divorce —. Au delà, c'est affaire d'une opinion sociale composée d'éléments religieux divers. En termes religieux, il semble que ce soit une espèce de plus petit commun dénominateur qui gouverne. Si un groupe tente d'imposer des normes en désaccord

avec cette attitude commune, la personne en question peut, au prix de conflits avec son propre groupe, conserver un standing social général satisfaisant, si sa conduite ne fait pas l'objet d'une réprobation générale de la part des membres des autres groupes (6).

Le modèle religieux américain

Vu en ces termes, il est évident qu'eu égard aux vieux idéaux du christianisme occidental, la religion organisée a beaucoup perdu en Amérique. D'abord, elle a perdu l'argument de base qui pouvait justifier sa revendication à l'unification religieuse, fût-ce dans les limites d'une société politiquement organisée. Le *droit* simultané au pluralisme religieux et à l'orientation « séculière », ce qui n'est pas nécessairement le droit de combattre la religion (sauf dans certaines limites) est un droit institutionnalisé fondamental de la société américaine. La religion organisée a perdu le droit de revendiquer le soutien de l'Etat pour maintenir obligatoirement l'uniformité ou même pour obtenir un concours fiscal, que ce soit au profit d'une seule *église établie*, ou au profit d'un corps religieux quelconque. Elle a perdu le droit de contrôler les lignes essentielles de la politique culturelle et, par dessus tout peut-être, le droit de prescrire et de légitimer le cadre de la culture intellectuelle séculière, et plus spécialement de la culture philosophique. Elle a perdu le droit de régir effectivement par ses prescriptions certains domaines vitaux de morale privée, et plus spécialement ceux qui ont trait au mariage et aux relations familiales. A-t-elle donc tout perdu ? Mon propre point de vue est qu'en définitive, il lui reste beaucoup.

Ernst Trœltsch, dans son ouvrage classique sur *l'Enseignement social des Eglises chrétiennes*, soutient que, dans l'histoire de la chrétienté occidentale, il y a eu seulement trois versions de la conception d'une Société Chrétienne, celle dans laquelle les valeurs de la religion chrétienne pouvaient être considérées comme fournissant un cadre essentiel au système des valeurs de la société toute entière : ces trois cas furent le catholicisme, le luthéranisme et le calvinisme. Chacun et tous impliquent la conception d'une Eglise Etablie unique comme moyen d'accomplir et de symboliser cette orientation chrétienne fondamentale de la société globale. Trœltsch considérait que les « sectes », en ne reconnaissant pas la validité religieuse d'une église établie, avaient en réalité abandonné entièrement l'idéal de la Société Chrétienne.

A l'encontre de cette position de Trœltsch, j'aimerais montrer qu'au sein de la société américaine, dans ses grandes lignes, s'est développée la conception d'un christianisme institutionnalisé qui, tout en se situant dans le prolongement de la grande tradition de la Société Chrétienne, diffère cependant de ses versions antérieures par les aspects fondamentaux évoqués ci-dessus.

(6) Ce plus petit commun dénominateur des normes morales institutionalisées doit être distingué avec soin du comportement déviant, lequel est amené à prendre une place assez en vue dans une société complexe. Ce dénominateur commun est défini par le consensus d'une opinion responsable et en général n'acquièsce pas à l'extrémisme du laxisme moral.

A l'appui de cette affirmation, on peut alléguer d'abord le fait que les valeurs de la société américaine contemporaine ont des racines fondamentalement religieuses, surtout dans les traditions que Max Weber (7) appelle traditions « du protestantisme ascétique », et que ces valeurs n'ont pas subi de changement fondamental au cours de notre histoire nationale. Les énormes changements qui n'ont pas manqué d'intervenir ne constituent pas des changements fondamentaux de valeur, mais des changements dans la structure de la société dans laquelle ces valeurs sont maintenues et accomplies (8). Par là, je vise surtout : l'adhésion inaltérée à des valeurs « d'activisme instrumental » ; la subordination des besoins personnels de l'individu à une « tâche » objective, tâche à laquelle il est présumé vouer toutes ses énergies ; l'assujettissement des actions de tous à des types universels de jugement. Corrélativement, on voit l'importance qu'il y a à universaliser les conditions essentielles d'un accomplissement effectif par l'égalisation tant des droits civils que du droit d'accéder à la culture et à la santé. On doit particulièrement remarquer que le passage d'une référence originairement transcendentale à une référence surtout terrestre ne s'est pas opéré comme une phase de sécularisation mais, ainsi que Weber le souligne avec insistance, *à l'intérieur* même de la tradition hautement dynamique du protestantisme ascétique. C'est la conception du royaume de Dieu sur *terre* qui fut le principal foyer de la morale calviniste.

La « sécularisation » a surtout pris la forme de la différenciation, si bien que ce Royaume n'est plus envisagé comme dominé uniquement par des considérations religieuses, mais il y a une sphère séculière autonome de « société bonne », laquelle ne se contente pas forcément de refléter les activités et les obligations de l'homme en tant que *membre d'église.* Mais cette société bonne peut encore être interprétée comme « l'œuvre de Dieu » dans un sens analogue d'ailleurs à celui selon lequel la nature physique a toujours été interprétée à l'intérieur de la dite tradition.

Cette nouvelle forme « sectaire », ou mieux « dénominationnelle », prise par l'organisation religieuse elle-même, ayant pris rang dans le développement général introduit par le protestantisme, a dès lors poussé plus loin l'évolution à l'intérieur de celui-ci. La note dominante en est l'intimité et le tête à tête personnel qui, dans l'individu, président à sa foi, et à son rapport avec l'idée qu'il a de la divinité. Plus cette tendance se développe, plus âpre s'avère la résistance des traditions antérieures sur deux points fondamentaux : d'abord, besoin de recourir au bras séculier pour faire sanctionner par des mesures de coercition, y compris physique, les question de foi religieuse ; ensuite besoin de requérir une *entremise humaine* susceptible de monopoliser tout accès religieusement légitime aux biens religieux. Cette position nouvelle met certes clairement en question tout ce qui entendrait se prévaloir d'un droit d'exclusivité

(7) *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*

(8) Cette affirmation implique l'emploi du concept de « valeurs » dans un sens sociologique technique qui diffère peut-être des sens courants. Dans certaines acceptions de ce terme, n'importe quelle modification significative dans le comportement concret est, par définition, indicatrice de changement dans les valeurs.

à une autorité révélée mais même dans le courant principal de la tradition antérieure c'est là une conséquence qui a été clairement reconnue et acceptée. Cette position implique que le corps religieux doit être une association pleinement volontaire et que la contrainte en ces matières est contraire à ce qu'il y a de plus fondamental dans l'esprit de la religion elle-même (9).

Le pluralisme dénominationnel est une suite quasi-immédiate de cette double différenciation vis-à-vis de la tradition antérieure. Si à aucune entremise d'ordre humain n'appartient le droit de prétendre au monopole de la légitimité religieuse, pas plus que le droit de faire valoir cette légitimité par la force, alors il n'y a aucune raison pour récuser la légitimité d'un pluralisme concurrentiel au moins en ceci que plusieurs groupes sont susceptibles d'avoir chacun un accès suffisant à la vérité pour donner raison à leurs adhérents de « rendre à Dieu le culte qui est le leur ». Que si un tel pluralisme dénominationnel doit être institutionnalisé et devenir *le* système religieux *d'une* société, alors certaines conditions doivent être réunies. Les deux plus fondamentales sont : d'abord la définition des limites à l'intérieur desquelles une telle association religieuse peut se prévaloir légitimement d'être une « dénomination » ; ensuite le règlement de leur coexistence compétitive en terme de respect et de sympathie réciproques. Un troisième problème fondamental concerne la manière d'établir la ligne de démarcation entre les domaines légitimes de l'activité religieuse et les institutions fondamentalement « sécularisées » dont on a déjà parlé.

Eu égard à la première question, le modèle américain n'a probablement pas atteint sa pleine cristallisation, mais ses grandes lignes paraissent claires. La légitimité d'une dénomination est définie par lui en termes plutôt larges, laissant place à une libre compétition. Toutes les principales différenciations historiques du Christianisme s'y trouvent incluses — mais aussi maintenant les principaux courants du Judaïsme. De même, bon nombre de cultes populaires d'un caractère plus ou moins fantaisiste — bien que valables aux yeux d'une couche d'opinion façonnée par une culture supérieure — sont encore l'objet d'une même tolérance, dans la mesure où ils ne deviennent pas une source de perturbation trop grande. De même, des groupes (Témoins de Jéhovah) qui s'écartent avec âpreté de ce que la société considère comme un loyalisme normal, s'ils ne sont

(9) Un bon exemple de la différence entre composantes religieuses et non religieuses qui étaient mêlées jadis est la discrimination de plus en plus poussée, évidente aux Etats-Unis, entre psychiâtrie et ce qui est appelé « pastoral counselling » (rôles du ministre d'un culte comme psychologue-conseil). Le point le plus essentiel est la naissance d'une tradition professionnelle laïque pour les traitements des troubles de la personnalité. Les éléments impliqués dans ces troubles comprennent de nombreux caractères qui dans d'autres sociétés ont été traités dans un contexte religieux ou magique. La limite n'est pas encore absolument nette mais il est remarquable qu'il y a quelques années une forte attaque de la Psychanalyse par l'évêque catholique Fulton Sheen a été contrecarrée par un groupe de psychanalistes catholiques, et, qu'après cela, l'évêque n'a pas poursuivi ses attaques. Comme l'Eglise catholique est, en cette matière comme à d'autres égards, le corps religieux le plus conservateur, il est significatif qu'elle ne mène pas une attaque généralisée contre la psychiâtrie. Récemment, le Pape s'est prononcé avec circonspection pour la reconnaissance d'un domaine limité dans lequel la psychiâtrie s'est trouvé définie comme légitime.

guère approuvés sont néanmoins également tolérés. Il n'y a même aucune obstruction à ce que soient admis des groupes entièrement étrangers aux principales traditions occidentales, encore que ceux-ci ne semblent pas avoir pris pied sérieusement.

Le noyau central de la tradition est sans aucun doute un complexe de croyance en Dieu de type judéo-chrétien. L'inclusion du Judaïsme n'a rien d'étonnant si on remarque que des positions théologiques similaires se sont développées avec l'Unitarisme à l'intérieur même de la tradition protestante. Pour autant, on peut dire que le Judaïsme — du moins pour le groupe qui s'est dissocié de ce qu'une orthodoxie juive peut représenter de séparatisme dans le milieu social général — présente des problèmes d'intégration moindres que n'en présente l'Eglise Catholique et les véritables « fondamentalistes ». Il y a évidemment de nombreux degrés d'intégration et de nombreux groupes marginaux. Mais il y a, en général, comme on l'a noté, une croyance en Dieu, un théisme qui est même reconnu politiquement, comme en témoigne, par exemple, l'inscription sur les pièces de monnaie : « In God We Trust » (En Dieu, nous avons foi). Mieux, les sessions du Congrès sont ouvertes régulièrement par des prières dites par des ministres des cultes protestant, catholique ou juif, et des aumôniers de ces trois croyances sont prévus dans l'Armée.

Il est encore plus essentiel de reconnaître que le « sécularisme », au sens d'un refus de se lier à une organisation religieuse quelconque, est clairement reconnu comme légitime. La signification centrale de ceci, je pense, réside dans la relation de la religion avec les principales traditions culturelles et intellectuelles de la société. La reconnaissance des droits à l'orientation « séculière » signifie que dans la confrontation avec les problèmes fondamentaux de « signification », confrontations où les membres d'une société se retrouvent tant au titre individuel qu'au titre de leurs appartenances collectives, l'individu n'est pas lié rigidement au cadre d'une tradition particulière de croyances. Individus et groupes sont libres de définir leurs positions d'une manière qui représente des différences explicites avec *n'importe quels* apports dénominationnels de la tradition religieuse.

Il me semble que cette position — garantie de l'orientation « séculière » — est particulièrement importante pour déterminer les conditions dans lesquelles, en divers domaines auxquels la religion a historiquement été intimement mêlée, des modèles à prédominance séculière ont été promus à une position d'une haute importance stratégique pour la société. Les racines profondes à la fois de la religion et de ces institutions « séculières » sont si intimement entralacées, dans l'histoire et dans la psychologie courante, que si, à l'un quelconque des intérêts engagés, venait à être conféré un *monopole* de juridiction, ce serait introduire une dangereuse rupture dans l'équilibre acquis entre la sphère religieuse et la sphère séculière de cette « société bonne ». Je pense ici particulièrement à deux domaines : celui de la culture intellectuelle avec son versant philosophique ; celui des attitudes à l'égard d'une longue liste de questions de « morale ».

De ce point de vue, orientations religieuses et séculières peuvent aussi, dans une grande mesure, être considérées comme constituant des aspects différents du même système d'orientation vers les « problèmes de significations ». En effet, la légitimité de la « sécularisation » semble aller de pair avec l'abandon d'un dogme appuyé sur la force. Mais, surtout, l'importance de la sécularisation réside dans la définition des limites entre le domaine religieux et la société séculière. De même que, dans une société politique démocratique, la définition des limites de l'autorité gouvernementale légitime ne peut être le monopole des fonctionnaires du gouvernement, dans une société « religieuse libérale », la détermination des limites du domaine légitime de la religion organisée n'est pas laissée aux seuls tenants de celle-ci. Ces derniers doivent être *confrontés* avec les interlocuteurs dont la position présente certains antagonismes avec la leur. C'est ma conviction que la sécularisation de l'éducation et du contrôle de certaines questions morales — sécularisation que je considère comme essentielle à la structure de ce que la conception américaine désigne comme une « bonne société » — n'aurait pas eu lieu sans l'influence d'éléments voulant résister à ce qu'il y a de global dans la pesanteur d'une religion établie. Mais si l'équilibre religieux-séculier doit se développer dans un système social bien intégré, l'opposition séculière à l'influence religieuse ne doit pas être illimitée. Et je crois qu'il est juste de dire qu'en gros, aux Etats-Unis (et en Grande-Bretagne), a prévalu une juste compétition plutôt qu'« un état de guerre ». Il doit y avoir, et il y a, des « règles du jeu ». Pour le « séculier », ses concitoyens engagés religieusement ne sont pas au ban de la société : ce sont des braves gens qui diffèrent de lui sur ces points — et bien sûr vice-versa. Le « sécularisme » peut être défini comme une sorte « d'opposition loyale » au point de vue religieux. Chaque côté a des intérêts à protéger qui sont vitaux non seulement pour ses partisans mais aussi pour la société toute entière. Aucune tendance, à elle seule, ne peut légitimement espérer influencer exclusivement le cours des événements. La présence de l'autre « parti » peut servir de frein aux extrémistes de part et d'autre : si une dénomination particulière tente de faire aboutir des revendications exagérées, par exemple dans la voie d'un contrôle dénominationnel de l'éducation publique, on peut se fier aux dénominations plus modérées pour dénoncer le fait que de telles exagérations amènent de l'eau au moulin séculier — car de telles revendications risquent d'être identifiées à la « religion » en tant que telle. De l'autre côté, l'extrémisme des « séculiers » qui entendent combattre par trop agressivement toute religion tend à se trouver freiné par l'influence modératrice également séculière de ceux qui souligneront que, si telle position extrémiste est forcée (par exemple : exigence des cérémonies d'un mariage civil, exigence présumant que le mariage religieux n'est pas légalement valable), elle tendra à discréditer tout « sécularisme » et fournira aux « religionistes » un avantage indu.

Vu sous cet angle, l'équilibre religieux-séculier dans la société américaine est analogue à celui des partis politiques dans un système biparti. La prépondérance change de temps en temps — tout récemment, il semble que ce soit au profit de la religion — mais le système tend à

garantir qu'aucun des deux partis ne gagnera un ascendant tel qu'il serait capable de supprimer l'autre, et d'ailleurs, au niveau fondamental des jugements de valeur, la plupart des bons citoyens de chaque parti n'ont aucunement l'intention de supprimer le parti adverse. On doit dire que la religion en est arrivé au point où elle est légalement définie comme une « bonne chose » mais non l'unique bonne chose, et ce qu'elle a de « bon » s'est vu assigner un domaine assez nettement déterminé (10).

Ce que j'ai surtout voulu démontrer dans cet article, c'est que la constitution religieuse de la société américaine est essentiellement dans le sillage de la grande tradition occidentale de la société bâtie sur des valeurs chrétiennes, une « société chrétienne » dans le sens où Trœltsch entend cette expression. Comparée avec ses formes plus anciennes, la religion semble, en ce cas, avoir perdu beaucoup de terrain. Mais il me semble que ces pertes sont surtout la conséquence d'une différenciation structurelle de la société et non une perte de vigueur des valeurs religieuses elles-mêmes.

La concession la plus importante fut faite par l'Eglise Catholique médiévale elle-même, à savoir que la société ne devait pas être une simple «théocratie» mais que le bras séculier devait être effectivement indépendant, responsable *directement* devant Dieu, et non simplement devant l'Eglise organisée. A cet égard, la question de base est celle des limites de l'indépendance de la « société bonne » séculière. Dans le cas américain, elles se sont révélées très différentes des limites envisagées par les théoriciens médiévaux, et elles sont bien plus larges ; mais ces théoriciens n'envisageaient pas la société moderne.

Le système américain est loin d'être pleinement intégré. Il doit se débattre contre des éléments très importants qui sont ancrés dans les modèles antérieurs de l'organisation religieuse, en particulier le Protestantisme fondamentaliste et l'Eglise Catholique, l'un et l'autre émettant des revendications qui sont anormales à l'intérieur du cadre américain prépondérant. Ce système doit également se débattre contre la prolifération des religions exotiques, depuis les « Holly Rollers » jusqu'aux « inspirationnalistes » comme Norman Vincent Peale. Il doit se débattre enfin contre certains aspects du « sécularisme » qui, pour un grand nombre de gens religieux, semblent devoir être évacués d'une société liée aux choses religieuses. A tout prendre, je pense toutefois que la tendance principale s'oriente vers une intégration plus poussée de ces trois éléments dans un système viable qui peut être vital pour une société plus vaste. Sous cet aspect, comme à d'autres points de vue vitaux, la société américaine est essentiellement un rejeton de son héritage européen, et non une « curiosité » exotique.

Talcott Parsons.
Université de Harvard.

---

(10) Pour la compréhension et l'importance de cet équilibre entre religion et sécularisme, et son analogie avec un système bipartiste, je suis particulièrement redevable aux suggestions du Dr. Robert N. Bellah de l'Université Mac Gill.

LE «RASCOL» ET SON ROLE dans le développement industriel DE LA RUSSIE

LE grand mouvement de dissidence religieuse, appelé communément le « Rascol », qui a bouleversé, au milieu du 17e siècle, toute la vie en Russie, attend toujours son historien impartial.

Il ne manque pas de livres, ni d'articles sur les « vieux croyants » et leur idéologie, mais ces écrits sont presque tous polémiques et proviennent des deux parties antagonistes. Ils sont d'autre part, à quelques exceptions près, antérieurs à l'année 1905, époque à laquelle les dissidents furent réintégrés dans la vie de la nation et leurs organisations reconnues comme légales.

Les livres consacrés au « Rascol » traitent dans la plupart des cas du côté religieux de la question et ne donnent pas assez de détails sur les activités des vieux croyants et sur le rôle culturel et social qu'ils ont joué avant la Révolution de 1917.

Si les débuts du « Rascol » ont été étudiés avec beaucoup de précision dans le remarquable ouvrage du professeur Pierre Pascal (1), sa thèse de doctorat ne nous donne qu'un très bref aperçu de l'histoire du mouvement après la mort d'Avvakoum en 1682.

L'étude de la vie du « Rascol » aux 18e et 19e siècles présente de grandes lacunes surtout en ce qui concerne les différentes branches de la dissidence. Il ne nous sera pas possible de les combler dans un article consacré surtout au rôle industriel du « Rascol », mais il nous faudra néanmoins revenir mainte fois aux problèmes fondamentaux de l'histoire du « Rascol » pour expliquer pourquoi les vieux croyants étaient devenus champions de l'industrialisation de la Russie et fondateurs de Banques.

---

(1) Pierre PASCAL, *Avvakum et les débuts du Rascol*, Editions du Centre d'Etudes Istina, 1938. (Bibliographie précieuse).

L'auteur avait préparé sur la demande du dernier président de la Communauté des vieux croyants en France — Wladimir Riabouchinsky — une étude sur le rôle culturel du « Rascol » au 19e siècle, mais ce travail est resté inédit.

Les matériaux pour caractériser le rôle culturel des dissidents ne manquent pas. On a publié en U.R.S.S. plusieurs volumes sur les œuvres culturelles et charitables fondées par les familles des vieux croyants. Les données sur leur activité industrielle sont beaucoup plus rares. Le sujet du présent article n'a jamais été traité dans son ensemble, à notre connaissance. Il y a très peu de documents imprimés concernant ce problème ; quant aux archives des grandes maisons industrielles, leur accès est pratiquement impossible et elles ont été en grande partie détruites pendant la Révolution.

Pour déterminer quelles familles industrielles appartenaient au « Rascol », il a fallu entreprendre une enquête parmi les descendants de ces dernières qui vivent en France et faire des recherches dans de nombreuses publications, consacrées au commerce et à l'industrie russes.

Le livre, publié par un des industriels de Moscou — P. Bourychkine (2) — nous a été particulièrement précieux, mais il ne donne pas d'indications sur l'appartenance religieuse de certaines familles.

Une simple énumération des activités et des initiatives des vieux croyants ne répond pas au but d'une étude de sociologie religieuse. Il nous a fallu par conséquent établir les causes pour lesquelles de simples paysans, souvent des serfs, étaient devenus des pionniers du mouvement d'industrialisation qui transforma Moscou, ville essentiellement commerciale, et sa région en un centre industriel de première importance.

Notre étude comportera par conséquent une partie historique, sans laquelle toute explication de la dissidence est impossible. Nous essayerons de déterminer ensuite les causes profondes du mouvement social et économique du 19e siècle qui a ses racines profondes dans le passé de la nation. Nous donnerons enfin quelques exemples typiques de l'activité des familles industrielles appartenant au « Rascol ».

Histoire du « Rascol » et son importance sociale.

Le « Rascol » ne peut pas être considéré uniquement sous son aspect religieux. Il fut dès le début une réaction nationale contre les « nouveautés » sociales et culturelles introduites par le Tsar Alexis. Il ne faut pas oublier d'autre part que les événements du milieu du 17e siècle furent la suite logique et presqu'inévitable des faits historiques qui ont déterminé la croissance du Grand Duché et de la ville de Moscou. Le « Rascol » a puisé son inspiration dans l'idée célèbre « Moscou-troisième Rome » qui a nourri pendant près de deux siècles les esprits des Russes.

---

(2) P. Bourychkine, *Moscou Marchande*, New-York, Ed. Tchékov, 1954. (En russe).

Il est également important de souligner que le « Rascol » est né, s'est développé et s'est poursuivi jusqu'à la Révolution de 1917 à Moscou qui a joué un rôle tout à fait exceptionnel dans ses destinées.

Principauté insignifiante jusqu'au XIVe siècle, Moscou devient, à partir de cette époque, grâce à sa position géographique, à l'extrême habileté de ses princes et au transfert dans ses murs de la métropole religieuse de toute la Russie, un centre vers lequel affluent les populations de toutes les régions et qui ramasse sous sa tutelle les nombreuses principautés russes (3).

Après le Concile de Florence en 1439 et l'union des grecs avec Rome, Moscou se considèrera comme centre unique de la vraie foi (orthodoxie). Une méfiance envers les grecs qui ont signé l'Acte d'Union prendra naissance dès cette époque et sera deux siècles plus tard une des causes déterminantes du « Rascol ». La chute de l'Empire d'Orient en 1453 fera d'autre part du Grand Duché de Moscou le successeur de Byzance et le défenseur de la foi orthodoxe pour tout l'Orient chrétien (4).

L'idée d'une réforme de la vie religieuse et de la correction des livres liturgiques prendra forme au début du 16e siècle et verra son point culminant au grand Concile de Moscou en 1551.

Les chefs du « Rascol » seront les héritiers directs de ces deux grands mouvements « Moscou-troisième Rome » et « Réforme de la vie religieuse ».

Les trois traits prépondérants des futurs dissidents : méfiance envers l'Occident latin et les grecs uniates, patriotisme moscovite souvent exagéré et austérité de vie se sont cristallisés un siècle avant le schisme.

Le premier acte de la tragédie du « Rascol » commence avec l'arrivée à Moscou en 1519 du savant et humaniste grec Maxime (Trivolis). Il est appelé par le Grand Duc Basile III pour diriger la correction des livres liturgiques et il prend une part active aux projets de la réforme de la vie religieuse.

Homme d'une grande érudition qui a étudié à Ferrare, Padoue, Bologne et Venise, Maxime le Grec fut élève de Marcile Ficin, de Scipion Callergue et de Fonteguerri. Admirateur de Savonarole, il recueille avec son ami Pic de la Mirandole-le-jeune les cendres du dominicain.

Maxime le Grec deviendra lui-même moine dans le monastère St-Marc à Florence par vénération pour son maître, mais le relachement de la règle sévère introduite par Savonarole l'incitera à quitter l'Italie et à chercher une retraite plus austère au Mont Athos. Le futur réformateur de la vie religieuse en Russie sera désormais un adversaire convaincu du catholicisme romain et un défenseur ardent de l'orthodoxie (5).

---

(3) V. Nazarevsky, *Histoire de Moscou*, Paris, Payot, 1932.
S. Platonov, *La Russie Moscovite*, Paris, de Boccard, 1932.
P. Kovalevsky, *Manuel d'Histoire Russe*, Paris, Payot, 1948 (pp. 82-102).

(4) P. Kovalevsky, *op. cit.* (pp. 102-120).

(5) E. Denissof, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1943.

A Moscou, Maxime le Grec réunit autour de lui tout ce que la ville compte d'hommes cultivés. Il compose des traités théologiques, philosophiques, philologiques et historiques. Son influence ne se bornera pas à sa génération. Il sera l'inspirateur de tous les réformateurs russes jusqu'à l'époque de Pierre le Grand.

Les chefs du « Rascol » le vénéreront comme un de leurs prédécesseurs qui, ayant goûté de la science occidentale, s'est résolument tourné vers l'Orient. Il sera pour eux également un exemple de martyr parce que Maxime le Grec, accusé d'une manière toute arbitraire d'hérésie, vivra vingt-six ans en résidence forcée dans un monastère. Il ne sera libéré qu'après le Concile de 1551 et passera les dernières années de sa vie (1470-1556) à l'abbaye St-Serge. Cette dernière deviendra désormais le grand centre des « réformateurs » (6).

Le deuxième acte de la tragédie est lié au Grand Concile de l'Eglise Russe, tenu à Moscou en 1551 et connu sous les noms de « Concile des Cent Chapitres » (Le Stoglav). Il peut être comparé au Concile de Trente en Occident (7).

Convoqué par le Tsar Jean IV et dirigé par le Métropolite Macaire de Moscou, ancien archevêque de Novgorod et zélé promoteur des réformes, le Concile prend une série de décisions qui auront une importance capitale pour le « Rascol ». D'un côté il proclame l'authenticité du signe de croix avec deux doigts et d'autres détails rituels qui seront défendus par les vieux croyants. Il prend également la défense de l'ancienne iconographie, en fixant ses règles. La question des icônes sera une des plus importantes pour les dissidents du 17e siècle.

Les futurs chefs du « Rascol » se référeront continuellement aux décrets du Concile de 1551 et en appelleront avec raison contre les décisions du Patriarche Nicone.

Après le « temps des troubles » (début du 17e siècle) le travail de réforme reprend à l'abbaye St-Serge sous la direction de Denis. Les traducteurs et les correcteurs des livres liturgiques se réfèreront continuellement à Maxime le Grec qu'ils considéreront comme leur maître. On discute à St-Serge la réforme de la vie religieuse et on préconise une lutte organisée contre la licence des mœurs. On recommande également au clergé de prononcer des sermons à chaque office (8). Un des chefs importants du futur « Rascol » — Jean Néronov — prend une part active à ces travaux. Avvakoum, dès son arrivée à Moscou, participera également aux réformes qui tendent à restaurer l'ordre dans les églises et à lutter contre certains abus. Dès sa nomination à l'archiprêtrie de Youriévetz il commencera une lutte implacable contre la licence des mœurs et essayera d'appliquer les règles proposées par les réformateurs (9).

---

(6) P. Kovalevsky, *op. cit.*, pp. 120-21.

(7) E. Duchesne, *Le Stoglav ou les cent chapitres. Recueil des décisions de l'Assemblée ecclésiastique de Moscou* (1551), Paris, 1920. (Bibliothèque de l'Institut français de Pétrograd).

(8) P. Kovalevski, *op. cit.*, p. 161.

(9) P. Pascal, *op. cit.*, pp. 119-190.

Les années 1646-56 sont décisives pour le « Rascol ». En 1646 Nicone (Minine) arrive à Moscou et est nommé abbé du Monastère du Sauveur. Il commence aussitôt son activité réformatrice qu'il continuera après sa nomination à l'Archevêché de Novgorod en 1649. Cette même année, un moine érudit — Arsène Soukhanov — est envoyé en Orient pour rechercher les anciens manuscrits liturgiques.

L'archevêque Nicone est élu en 1652 Patriarche de Moscou et prend en mains la « réforme ». C'est un homme autoritaire, implacable et n'admettant aucun compromis. Il fera échouer par son intransigeance toutes les tentatives de conciliation et, ce qui est plus grave, n'admettra aucune critique de ses décisions. Tous ceux qui n'accepteront pas ses innovations seront « ipso facto » classés parmi les hérétiques et condamnés.

Avvakoum part pour l'exil dès 1653, mais c'est au Concile local de 1654 que le Patriarche annonce la Réforme. Le seul évêque qui ose le contredire — Paul de Kolomna — est exilé et meurt en 1656. Ceux qui n'ont pas reconnu les innovations, restent sans évêque. Nicone fait entériner ses décisions par un Concile élargi en 1656 et publie les nouveaux livres liturgiques.

« Ainsi dès le milieu de l'année 1656 l'aspect de l'Eglise Russe était véritablement bouleversé » écrit le professeur Pierre Pascal dans son ouvrage sur Avvakoum. « Coup sur coup en quelque deux ans on s'est attaqué à des éléments religieux aussi essentiels, visibles, quotidiens que le signe de la Croix, le Credo, le nom de Jésus, le dessin figuré sur les hosties, les cérémonies de la messe ; on brisait les jubés, on interdisait sur les sanctuaires ces toits en pyramide, si gracieux et si aimés ; on avait introduit plus ou moins subrepticement des opinions théologiques nouvelles sur la nature de la Mère de Dieu, sur la religion des latins, sur la valeur de l'offrande à la messe. Même aujourd'hui dans n'importe quel autre pays, même pour les fidèles habitués à établir entre les rites et le dogme toutes distinctions nécessaires, pareille avalanche de réformes causerait inquiétude et scandale » (10).

Nous pouvons confirmer ces paroles du professeur Pascal par deux exemples récents : quand au début du 20e siècle le saint Synode voulut introduire une nouvelle traduction des offices du carême, il rencontra une opposition violente dans les milieux russes orthodoxes les plus attachés à l'Eglise. Nous rappellerons également les débats passionnés au Parlement anglais au moment du vote du nouveau livre de prières, il y a un quart de siècle.

Le côté religieux et rituel était très important pour les chefs du « Rascol », mais il s'y ajoutait aussi un côté patriotique, une méfiance envers les savants grecs et ceux de Kiev qui étaient des élèves de l'Occident. Or Moscou subit, à cette époque une vraie invasion de kiéviens et d'étrangers. Les kiéviens sont appelés pour fonder des écoles et les étrangers tiennent en mains tout le commerce et l'industrie naissante en Russie.

---

(10) P. Pascal, *op. cit.*, pp. 287.

En 1648 le Tsar Alexis est obligé de faire amende honorable devant le peuple assemblé sur la grande place de Moscou et promettre de limiter les droits des étrangers. En 1649 une vraie bataille eut lieu dans les rues de la capitale entre marchands russes et étrangers. Elle se termina par la victoire de ces derniers.

Les chefs de l'opposition à Nicone défendaient non seulement les anciens usages et rites, mais l'indépendance culturelle et économique de leur pays.

Le grand patriote slave — le prêtre catholique croate Youry Krijanitch qui vivait en Russie à cette époque, dénonçait en termes violents ces influences étrangères qui ne feront qu'augmenter jusqu'au règne de Pierre le Grand (11).

Avvakoum défendra également la pureté de la langue russe menacée par les polonismes et les latinismes venus de Kiev. Les vieux croyants seront par la suite les gardiens fidèles non seulement des anciens rites et de l'art iconographique, mais aussi de la langue qui au temps de Pierre le Grand sera mêlée d'une quantité infinie de mots français, hollandais, anglais et allemands.

En 1666 un Concile, réuni à Moscou, auquel assistent les Patriarches Orientaux, prononce l'excommunication majeure contre tous les dissidents mais la résistance aux nouveautés ne faiblira nullement après cette décision. Elle arrachera violemment à la communauté nationale ses éléments les plus actifs et les plus traditionnels. Les événements du milieu du 17e siècle auront une répercussion immense sur la vie du pays (12).

Les grands chefs du mouvement seront persécutés par les autorités civiles. La boyarine Morosov et sa sœur la princesse Ouroussov mourront en prison à Borovsk. L'archiprêtre Avvakoum sera brûlé vif en 1682 (12). Une dernière rencontre entre vieux croyants et les représentants de l'Eglise se fera aux Palais des Facettes au Kremlin en 1682 et aura pour résultat de nouvelles persécutions contre les dissidents. Enfin en 1685 (13), la Régente Sophie, sœur de Pierre le Grand, promulguera une ordonnance d'après laquelle tous les vieux croyants seront mis hors la loi et ceux qui les cacheront seront passibles de peines sévères. La rupture est désormais consommée.

Les dissidents n'ont devant eux que deux issues. Ou bien gagner les forêts inhabitées et impénétrables d'au-delà de la Volga ou s'expatrier. Nous verrons les premiers « skits » (villages de vieux croyants) se fonder le long de la rivière Kerjénets (affluent de la Volga) dans la province de Nijni-Novgorod et plusieurs autres centres s'installer au-delà de la frontière polono-lithuanienne, à la limite de la province de Starodoub sur la rivière Soje (affluent du Dniepr) et y fonder le centre de Vietka.

---

(11) P. Kovalevski, *op. cit.*, pp. 177-178 ; P. Scolardi, *Georges Krijanitch*, Paris, Picard, 1947.

(12) P. Kovalevski, *op. cit.*, pp. 172-183.

(13) Année de la révocation de l'Edit de Nantes.

Quelques dissidents s'en allèrent en Autriche et enfin un clerc — Théodose Ouroussov — s'installa à Nevel et y organisa la branche des « sans prêtres » (bezpopovtzy). Cette dernière joua un rôle éminent dans le développement du commerce et de l'industrie dans la région de Moscou.

Certains vieux croyants s'en allèrent vers l'extrême nord de la Russie et fondèrent des *skits* le long de la rivière Vyga et la côte de la Mer Blanche. Ils prirent par la suite le nom de Pomortsy (habitants de la côte de la mer) (14).

Les vieux croyants se divisèrent en différentes branches mais ces divisions ne concernaient que les questions de la validité des sacrements de l'ordre et du mariage. N'ayant pas d'évêque parmi eux les dissidents furent obligés d'admettre des prêtres de l'Eglise officielle, mais tandis que certains admettaient seulement ceux qui étaient ordonnés avant le schisme, d'autres acceptaient les prêtres d'ordination récente. La question du mariage était liée d'une part à la validité des sacrements de l'Eglise et d'autre part à l'attente de la fin du monde, surtout à l'avènement de Pierre le Grand. Non seulement les vieux croyants, mais une grande partie de la population considérait le Tsar comme l'Antéchrist.

Il est important de souligner que tous les vieux croyants gardaient et gardent jusqu'à présent la totalité des dogmes de la foi orthodoxe et ne peuvent pas être considérés comme appartenant à une secte. Ce ne sont que des fractions dissidentes de l'Eglise privées momentanément de la hiérarchie. Nous verrons d'ailleurs tout au long du 18e siècle les différentes branches du « Rascol » faire des tentatives désespérées pour reconstituer une hiérarchie.

Il est donc nécessaire de distinguer le « Rascol » des sectes rationalistes, surtout des Khlysty, fondés en 1645 qui n'ont rien de commun avec lui et dont l'aire d'expansion est toute différente.

Les lois contre les dissidents ne furent jamais appliqués à la lettre, mais les chefs du mouvement et les prêtres furent non seulement persécutés, mais souvent mis à mort à la fin du 17e et au début du 18e siècle.

Aux difficultés religieuses éprouvées par les adhérents du « Rascol » se joignirent bientôt des difficultés d'ordre politique. Les vieux croyants, surtout ceux de la Vyga, cessèrent de prier pour le Tsar et les autorités qui relevaient, suivant eux, de l'Antéchrist.

Ils devinrent donc, aux yeux de la loi, des traîtres et des ennemis du régime. L'impossibilité de châtier tous ceux qui ne reconnaissaient pas l'Eglise officielle et le Gouvernement amena le pouvoir à leur imposer des impôts doubles (1714). Ceux qui ne voulaient pas les payer étaient châtiés et les autres laissés en paix. C'était reconnaître *de facto* l'existence d'une classe sociale à part, tolérée, mais non légale.

---

(14) *Calendrier des Vieux Croyants.* Première année d'édition, Ouralsk, 1910 ; (chronologie du « Rascol », p. 30).

En 1722 Pierre le Grand institua des habits spéciaux pour les vieux croyants et les soumit à l'impôt sur la barbe, mais comme beaucoup de croyants relevant de l'Eglise officielle portaient le même habit et voulaient garder la barbe, on fut obligé d'instituer un signe extérieur spécial (1724). La Bibliothèque Nationale de Paris conserve dans son cabinet de médailles quelques spécimens des « insignes à barbe » de cette époque.

Malgré les dissensions intérieures qui les opposaient, les deux principales branches (avec ou sans prêtres) se concertèrent en 1728 pour trouver un évêque. Des pourparlers s'engagèrent en 1730 avec le Métropolite Antoine de Jassy en Moldavie, puis en 1734 l'évêque Epiphane passa au « Rascol » et s'installa à Vetka. Le gouvernement russe envoya ses troupes qui détruisirent les villages dissidents et firent prisonnier l'évêque qui resta jusqu'à sa mort dans un des monastères de Kiev.

La politique impériale en ce qui concerne les vieux croyants changea avec le régime de Catherine II. On invite ceux qui sont à l'étranger à rentrer en Russie et on leur propose des terres le long de la rivière Irguiz (affluent de la Volga). Ces terres seront peuplées surtout par les vieux croyants de Vetka dont les villages seront définitivement détruits en 1764.

L'année suivante les représentants des différentes branches du « Rascol » tiennent une assemblée secrète à Moscou et se concertent de nouveau à propos du rétablissement de l'épiscopat. Ils décident également de transférer, si possible, le centre de la dissidence à Moscou. Une occasion exceptionnelle s'offre à eux quelques années plus tard. Moscou est décimée par une terrible épidémie de peste. La population s'enfuit de la capitale en abandonnant ses biens et ses malades. L'administration est débordée. Les vieux croyants se présentent et demandent de leur accorder des terrains pour installer des cimetières pour les pestiférés. On les leur accorde et c'est la fondation des deux cités-cimetières aux barrières de Moscou qui deviendront bientôt les centres incontestés de toutes les activités des dissidents. L'année 1771 est donc décisive pour la vie du « Rascol ». Il reçoit sinon une légalisation officielle du moins un refuge dans la capitale.

Les vieux croyants ayant des prêtres s'installent à la barrière Rogojsky et ceux qui n'ont pas de prêtres à la barrière de la Transfiguration. Ils recueillent les malades, enterrent les morts, aident les réfugiés qui leur laissent leurs biens pour qu'ils prient pour les défunts. Les deux cimetières deviendront des cités hospitalières avec des chapelles, des hôpitaux, des asiles, des écoles. Les fidèles de la branche fondée par Théodose à Nevel s'installent au cimetière de la Transfiguration et y fondent la Communauté de Théodose qui sera la banque et la Caisse de Crédit du « Rascol » au 19e siècle (15).

---

(15) V. Makarov, « Moscou des vieux croyants », dans *Moscou*, Moscou, éd. de la Commission Historique, 1915, pp. 181-191.

Les dissidents qui sont restés à l'étranger fondent en 1782 un village en Autriche (à la Fontaine Blanche) où ils profitent des lois sur la tolérance religieuse promulguées par l'Empereur Joseph. C'est dans le village de la Fontaine Blanche que sera fondée la hiérarchie du « Rascol » qui subsiste jusqu'à nos jours (1846).

Un acte important de l'autorité ecclésiastique russe, mais qui ne produit pas l'effet escompté, est publié en 1800 sur l'initiative du Métropolite Platon de Moscou. Tous les rites et anciennes coutumes condamnés au concile de 1654 sont reconnus orthodoxes et les vieux croyants sont autorisés à rentrer dans l'Eglise en les gardant dans leur intégrité, mais en reconnaissant la hiérarchie officielle.

Cette mesure de modération et de clémence prouve aux yeux des vieux croyants la vérité de tout ce qu'ils avaient défendu pendant un siècle et demi et loin de diminuer leur nombre leur apporta des milliers de nouveaux adhérents.

La prospérité et la croissance des deux centres de Moscou furent étonnantes. Celui du cimetière Rogojsky qui n'avait que 20 mille paroissiens au début du 19e siècle, en comptait en 1825 plus de 68 mille. Le cimetière de la Transfiguration vit le nombre de ses fidèles monter de 10 mille à 60 mille. Il faut attribuer ce succès à plusieurs causes. D'un côté les deux cimetières cités étaient des refuges sûrs non seulement pour les vieux croyants, mais pour les paysans fuyards qui venaient travailler à Moscou sans l'autorisation de leurs propriétaires. Ils y trouvaient des hôpitaux, des asiles et surtout une bourse de travail et du crédit pour s'installer à leur propre compte. C'est le rôle social des deux centres qui fut pour beaucoup dans la croissance du mouvement dissident. Il y avait encore une troisième cause. Les communautés des vieux croyants étaient très actives et donnaient beaucoup d'initiative aux laïcs. Les paysans venus de province y trouvaient plus de facilités et plus de contacts que dans les paroisses citadines officielles. La personnalité du supérieur du cimetière Rogojsky — le Père Yastrébov, administrateur hors ligne qui sut préserver tous les biens des vieux croyants pendant l'occupation de Moscou par les français, y joua également son rôle.

Si le règne d'Alexandre I (1801-25) fut souvent favorable aux sectes telles que les castrates (skobtsy) ou les doukhobores (déistes-rationnalistes), il le fut également aux dissidents. Un rescrit facilita le passage au « Rascol » des prêtres orthodoxes, mais 5 ans plus tard, sous Nicolas Ier ce passage fut interdit et la question de la hiérarchie se posa de nouveau. Les dirigeants du « Rascol » envoyèrent alors des délégués en Orient pour trouver un évêque et quand un nouveau décret impérial renforça celui de 1827, ils décidèrent de fonder une chaire épiscopale à l'étranger. Jusque-là Moscou était le centre incontesté du « Rascol ». C'est à ce moment qu'une riche famille d'industriels et de commerçants de St-Pétersbourg — les Gromov — entre en ligne et aide à l'établissement de la hiérarchie.

En 1840 toutes les communautés des vieux croyants sont déclarées illégales et il est défendu aux institutions admises par l'Etat de recevoir

des dons de la part des dissidents. En même temps les vieux croyants d'Irguiz sont amenés de force à l'Eglise et inclus dans la « même foi » (Edinovérié) officielle.

C'est à ce moment critique pour le « Rascol », quand toutes ses initiatives religieuses, sociales et même économiques sont menacées que les nombreux émissaires envoyés à l'étranger par Moscou et par les Gromov réussissent à trouver un évêque pour rétablir la hiérarchie.

Le Métropolite Ambroise de Bosnie, détrôné par les Turcs, accepte de devenir le chef spirituel du « Rascol » et de lui consacrer des évêques russes. Il s'installe à la Fontaine Blanche en 1846, mais le gouvernement autrichien l'arrête et l'exile à Zill. Il a néanmoins consacré deux évêques et la hiérarchie est rétablie. Elle sera persécutée en Russie jusqu'au début du 20e siècle, mais subsistera malgré toutes les vicissitudes.

Le règne de Nicolas Ier se termine par deux nouvelles mesures contre les vieux croyants. Ils sont privés d'une partie des deux cités-cimetières à Moscou, mais continuent néanmoins à garder leur grande activité sociale. La deuxième mesure frappe durement leur commerce et leur industrie déjà florissants. A partir du 1er janvier 1855 aucune patente ne sera délivrée sans une attestation d'appartenance à l'Edinovérié (branche reconnaissant l'Eglise officielle). Les deux derniers jours de l'année il y a une ruée vers les bureaux d'inscription, mais certaines maisons commerciales et industrielles ne cèdent pas.

Le nouveau règne d'Alexandre II n'apporte pas de paix aux vieux croyants. Les églises du cimetière Rogojsky sont mises sous scellés et les évêques arrêtés. Les vieux croyants fondent, malgré les persécutions, une métropolie à Moscou et leur nombre augmente considérablement. Leur situation est cependant fort difficile. En Russie tous les actes d'état civil étaient rédigés jusqu'à la Révolution de 1917 par les autorités religieuses autorisées (orthodoxes, catholiques, protestantes, musulmanes, juives et bouddhistes) or les dissidents n'étaient pas reconnus et ne pouvaient donc inscrire nulle part leurs naissances, leurs mariages et leurs décès, d'où des complications sans fin pour les héritages et tous les cas où un acte d'état civil devait être produit. Ce n'est qu'en 1874 qu'ils reçurent enfin le droit d'inscription.

Sous le gouvernement libéral du comte Loris Mélikov (1881) les vieux croyants furent autorisés de chanter des offices dans les églises du cimetière Rogojsky, mais les autels restèrent sous scellés. Ce n'est qu'en 1883 sur l'initiative personnelle de l'Empereur Alexandre III et malgré les protestations du Procureur du Saint Synode Pobédonostsev, que les dissidents furent autorisés à célébrer ouvertement leurs liturgies dans des maisons privées et des « locaux appropriés » (16).

Cette autorisation fut de nouveau mise en cause en 1901 par suite d'une intervention de Pobédonoszev. Une supplique fut alors remise à

(16) *Calendrier des Vieux Croyants*, pp. 33-37.

l'Empereur Nicolas II par l'intermédiaire du Grand Duc Alexandre et la loi de 1883 ne fut pas annulée.

La fin de l'illégalité et en même temps des persécutions intervint grâce à l'Empereur Nicolas II qui le 16 avril 1905 chargea des envoyés extraordinaires d'ouvrir les églises des dissidents. Le spectacle qui s'offrit aux yeux des envoyés fut bouleversant. On put sauver de la perte certains chefs d'œuvre de peinture et d'orfèvrerie mais beaucoup avaient péri durant ce demi siècle de fermeture (17).

Les premières lois sur les organisations des vieux croyants parurent en 1906 et à partir de cette époque ces derniers purent travailler 12 ans dans la légalité (jusqu'aux décrets du Gouvernement Soviétique de 1918, qui supprimait toutes les organisations religieuses).

Si du côté de l'Etat toutes les entraves étaient éliminées depuis le Manifeste de 1905, les vieux croyants étaient toujours excommuniés par l'Eglise. C'est en 1906 que la question de la levée de l'Interdit fut soulevée par le Métropolite Antoine de St-Pétersbourg. Elle fut discutée durant le Concile de l'Eglise Russe en 1917, mais c'est seulement le 14 (23) avril 1929 que les évêques russes réunis à Moscou signèrent cette levée et déclarèrent toutes les décisions des Conciles de 1654 et 1666 sur le « Rascol » annulées. Ces décisions furent envoyées aux Patriarches Orientaux.

Role des vieux croyants dans l'industrialisation de la Russie au 19e siècle.

Nous avons relevé maintes fois, dans l'exposé historique, le sentiment de solidarité qui unissait les vieux croyants et qui leur permettait, dans des conditions vraiment tragiques, non seulement de survivre aux persécutions, mais de s'organiser. Cette qualité va jouer son rôle dans l'industrialisation de la Russie au 19e siècle. Les dissidents, dispersés dans tout le pays, se tiennent en liaison constante et, malgré les dissensions internes, se groupent en cas de danger ou de nécessité en une fédération puissante.

La persévérance avec laquelle ils tendent vers leur but est vraiment extraordinaire. Il a donc dans le développement industriel des causes qui découlent directement de la structure sociale du « Rascol ». Il a rassemblé dès le début les éléments les plus forts et les plus actifs de la nation qui malgré leur conservatisme et leur méfiance envers les nouveautés, savent s'y adapter, quand il ne s'agit pas de la foi.

La meilleure caractéristique des paysans vieux-croyants qui vont fonder les fabriques dans la région de Moscou est donnée dans le chapitre, consacré à la population, de la description de la Russie, publiée par la Société de Géographie Russe sous la direction de P. Semenov (St-Pétersbourg, 22 volumes. Ed. Devrien, 1900 et sq.).

---

(17) V. Makarov, *op. cit.*, pp. 188-89.

L'auteur du chapitre mentionne des cinq traits essentiels des dissidents qui ont été à la base de leur succès dans les affaires.

1) Esprit de solidarité et d'entr'aide très développé.
2) Grande curiosité.
3) Désir de s'instruire.
4) Grande sévérité de vie, sobriété et amour de l'ordre.
5) D'où une plus grande richesse et un bien-être matériel (18).

Ces qualités seront indispensables aux nouveaux venus dans la capitale où ils trouveront un commerce et un artisanat établis depuis des siècles et où ils devront se frayer un chemin dans des conditions souvent très difficiles.

Deux grands courants de nouveaux venus atteindront la capitale. Le premier après les guerres napoléoniennes, quand Moscou se reconstruira après sa destruction presque complète en 1812 et aura besoin d'une main d'œuvre nombreuse.

Le deuxième courant viendra après l'émancipation des serfs en 1861 quand une quantité de paysans libérés ira chercher dans le grand centre des possibilités de travail qu'il ne trouvera plus en province. Les grandes familles industrielles se fixent cependant à Moscou dans le dernier quart du siècle et certaines même à la fin du siècle précédent et sont vraiment les pionniers de l'industrialisation.

Les deux centres dissidents, cimetière Rogojsky et cimetière de la Transfiguration, sont les points d'attrait des provinciaux. Ils y trouvent un refuge s'ils sont fuyards, ils y sont hébergés gratuitement s'ils arrivent légalement. Les propriétaires sont souvent obligés de les diriger vers ces centres parce qu'une loi ne les autorise pas d'envoyer leurs serfs au-delà d'un rayon de 30 kilomètres (19).

Les vieux-croyants sont admirablement organisés et leur solidarité est à toute épreuve. Beaucoup de membres de l'Eglise officielle vont donc se fier à eux, trouver dans leurs communautés une aide morale et matérielle constante et ils passeront au « Rascol » comme ce sera le cas des Riabouchinsky.

L'industrie naissante avait besoin de crédit. Les paysans arrivés à Moscou étaient souvent dénués de toutes ressources. C'est ici que la Caisse des Prêts de la Communauté de Théodose, installée au Cimetière de la Transfiguration, joua un rôle décisif. Nous avons parlé dans notre exposé historique de Théodose Ouroussov, qui s'était établi à l'étranger (à Nevel) et y avait fondé une communauté de « sans-prêtres ». Cette communauté qui se distinguait par une rigidité de mœurs et par sa très grande cohésion se transféra à Moscou et s'installa à la barrière de la Transfiguration. C'était une banque chrétienne qui, tout en sauvegardant

(18) « Russie », vol. I, p. 119.
(19) *Histoire de Moscou*, Moscou, Ed. de l'Académie des Sciences, 1954, p. 304.

les principes évangéliques alliait ceux-ci à une gestion financière de premier ordre. La caisse distribuait son argent aux nouveaux venus, pour leur installation sans demander d'intérêt, tandis que les prêteurs d'argent en ville demandaient des pourcentages souvent usuraires. Les remboursements se faisaient seulement si la nouvelle entreprise prospérait. Ceux qui n'avaient pas réussi payaient ce qu'ils pouvaient et souvent leur dette leur était pardonnée. La communauté comptait ici sur la solidarité des vieux-croyants et leur probité, et ne se trompait pas (20).

Le cimetière de la Transfiguration et la Communauté de Théodose appartenaient à la branche des dissidents « sans prêtres » dite « sans mariage », c'est-à-dire ceux qui n'acceptaient pas les mariages conclus à l'Eglise et ne pouvaient pas les célébrer chez eux faute de prêtres. Tous les biens des membres de la communauté allaient donc à la communauté après leur mort et alimentaient largement sa caisse.

Le nombre des dissidents augmente tout au long du siècle et atteint avant la Révolution le chiffre de 10 millions. Le recensement de 1897 ne donne pas de chiffres exacts parce que beaucoup de vieux croyants sont inscrits comme appartenant à l'Eglise ou à la « même foi » (edinovérié).

Le calendrier officiel des vieux croyants, publié en 1910 à Ouralsk, donne un chiffre extrêmement bas : 2.204.944. L'historien vieux-croyant Makarov croit tout au contraire que le nombre des dissidents était supérieur à dix millions (21). Un seul fait est certain : les vieux croyants formaient une minorité importante tant à Moscou-même que dans sa région et certains districts à l'Est de Moscou étaient peuplés uniquement de dissidents comme par exemple les confins des gouvernements de Moscou et de Vladimir où se fondèrent les grandes industries textiles des Morosov. Le centre de Oréchovo-Zouevo, agglomération industrielle et l'un des centres industriels les plus importants de la région, est entouré de villages de vieux croyants.

Les grands pionniers de l'industrialisation sont, comme nous le verrons plus tard, de vrais self-made-men. Ils arriveront à Moscou sans argent, mais avec une ferme résolution de réussir, de fonder des entreprises nouvelles et d'aider leurs correligionnaires. Ils garderont dans leur vie d'industriels toutes les habitudes et même l'aspect extérieur des vieux-croyants de province. Ce n'est qu'à la troisième génération qu'ils adopteront des manières de la capitale.

Quels sont les traits les plus caractéristiques des familles industrielles, appartenant à la dissidence ? Ils sont tous très pieux et installent des chapelles privées dans leurs maisons. Ils gardent une discipline familiale rigoureuse. Le chef de famille a un très grand pouvoir sur ses familiers et décide souvent souverainement des affaires de l'entreprise.

Toutes les fabriques et usines sont « familiales » c'est-à-dire restent pendant des générations entre les mains d'une seule famille et ne se trans-

(20) *Histoire de Moscou*, vol. III, p. 305.
(21) *Calendrier des Vieux Croyants*, Moscou, 1910, p. 38. MAKAROV, *op. cit.*, p. 181.

formeront qu'assez tard en Sociétés par actions. Même dans ce dernier cas les fondateurs garderont la plus grande part des actions entre leurs mains (22).

Très ouverts aux nouveautés techniques, ils observent une méfiance ouverte envers les capitaux étrangers et n'en profiteront pas. Comme la Russie ne fabrique pas de machines modernes perfectionnées, les industriels vieux-croyants s'en procureront à l'étranger et surtout en Angleterre. Le comptoir commercial de Louis Knopp, un allemand installé en Grande-Bretagne et agent des usines De Jersey de Manchester sera le principal intermédiaire entre les industriels russes et leurs fournisseurs anglais (23).

Les industriels vieux croyants ne se bornent pas aux méthodes de travail désuètes. Ils introduisent partout dans leurs usines des perfectionnements et certains d'entre eux iront en Angleterre pour y étudier sur place le fonctionnement de la grande industrie britannique.

La plupart des industriels vieux croyants fondent des manufactures de textile (soie, coton, laine et lin). Les Gromov de St-Péterbourg seront les promoteurs des industries du bois et des matériaux de construction. D'autres s'occuperont de papeteries ou de verreries, mais c'est surtout l'industrie textile qui leur doit une grande part de son essor.

Les activités commerciales et industrielles sont toujours accompagnées d'activités sociales très développées. Les riches industriels seront des fondateurs d'hôpitaux, d'asiles, de théâtres, de maisons d'éditions, subventionneront des journaux et des sociétés savantes.

Il est impossible de donner un tableau complet des activités industrielles des familles dissidentes. Nous nous bornerons donc à quelques exemples typiques tant pour l'industrie proprement dite que pour les Banques Industrielles et les autres activités économiques.

Le dernier président de la Communauté des vieux croyants en France — Wladimir Riabouchinsky — avait fixé une échelle hiérarchique des différentes familles industrielles et commerciales et en même temps avait proposé une classification d'après le principe de travail.

A l'échelon supérieur se trouvaient à Moscou, selon lui, les industriels qui travaillaient et produisaient, puis venaient les commerçants qui travaillaient, mais ne faisaient que vendre des produits qu'ils ne produisaient pas et enfin, au bas de l'échelle, se trouvaient les « capitalistes » qui ne travaillaient pas, mais faisaient travailler leur argent en le prêtant aux industriels et marchands. Cette classification est très caractéristique pour les vieux-croyants qui considèrent que toute activité doit se baser sur un travail personnel et constant (24).

D'après Riabouchinsky et l'historien de la classe marchande et

---

(22) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 58-60.
(23) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 61-65 ; *Histoire de Moscou*, III, p. 224.
(24) P. Bourychkine, *op. cit.*, p. 100.

industrielle de Moscou P. Bourychkine, au sommet de la hiérarchie moscovite se trouvait la famille des Morosov et c'est par elle que nous commençons notre exposé des activités des vieux croyants (25).

Les Morosov.

Le fondateur de la célèbre dynastie industrielle de Morosov fut Savva qui s'installa à Moscou peu après l'incendie de la ville en 1812 et fut un des pionniers de l'industrie des cotonnades. Celle-ci prospéra bientôt grâce aux tarifs douaniers favorables. Les quatres fils de Savva fondèrent quatre grandes usines qui subsistèrent jusqu'à nos jours. Seul l'aîné Timothée appartenait à l'Eglise officielle, les autres restèrent attachés au Rascol. Le fils aîné s'adressa le premier à Knopp pour organiser ses usines en 1846. Elles furent pourvues des machines les plus perfectionnées. Le petit fils du fondateur, également Savva, aida les révolutionnaires et se suicida après l'échec de la première révolution en 1905.

La deuxième branche, celle d'Elisée Morosov, fonda comme la première ses usines à Nikolskoié, dans une région entièrement peuplée de vieux-croyants, district de Bogorodsk à l'Est de Moscou. Nikolskoié et les deux grands bourgs de Orékhovo et de Zouévo restent jusqu'à présent un centre industriel important. Le fils d'Elisée — Vikoula Morosov — agrandit sensiblement les usines de son père et en perfectionna le travail. Il était vieux-croyant « sans prêtre » et un des bienfaiteurs du cimetière-cité de la Transfiguration. Lui et ses fils gardaient l'extérieur et les usages des dissidents du 17e siècle, ne fumaient pas, portaient de grandes barbes et se gardaient de manger avec ceux qui n'appartenaient pas à leur branche du Rascol, mais c'étaient des hommes d'affaires accomplis.

La troisième branche, celle de Zakharie Morosov, appartenait au cimetière Rogojsky (reconnaissant des prêtres). Elle avait installé ses usines à Bogorodsk. Les manufactures Bogorodsko-Gloukhovsky furent les premières à être transformées en Sociétés par actions, mais la plus grande part de celles-ci resta dans la famille. Un des petits fils du fondateur — Nicolas Morosov — fit de la manufacture de Bogorodsk une des usines de textiles les plus perfectionnées de l'Europe. Il faisait de longs séjours en Angleterre et connaissait très bien les techniques anglaises. Nicolas Morosov jouissait, comme son oncle Arsène, d'une réputation d'homme intègre. Il menait une lutte implacable contre toutes sortes de fraudes ou de malversations. Il exigeait de tous ceux qui étaient en contact avec lui une exécution scrupuleuse et à temps de tous les engagements.

La quatrième branche, celle de Abraam Morosov, fonda ses usines à Tver. Cette branche est connue par ses femmes, qui jouèrent en général un rôle très important dans la vie du Rascol. La plus connue fut Barbe Morosov. Elle fonda les premiers cours pour ouvriers à Moscou qui devinrent bientôt un centre important d'instruction.

---

(25) *Ibid.*, pp. 112-3.

Les Morosov fabriquaient et vendaient leurs cotonnades non seulement en Russie, mais dans tout l'Orient. Les étoffes allaient en Perse, en Asie Centrale, en Chine. Ils avaient des comptoirs dans les grands centres et ils aidèrent puissamment au développement de l'industrie textile en Russie (26).

Leurs activités culturelles mériteraient une étude spéciale.

Les Goutchkov.

Les Goutchkov étaient des paysans serfs du gouvernement de Kalouga, district de Maloiaroslavets. L'ancêtre, Théodore Goutchkov, s'installa à Moscou à la fin du 18e siècle et s'inscrivit à la communauté du cimetière de la Transfiguration (des « sans prêtre »). Il fut exilé dans le Nord pour ses activités en faveur des vieux croyants. Son fils Euthyme était le vrai fondateur de la Maison qui profita du développement de l'élevage des brebis mérinos en Russie du Sud pour développer l'industrie des draperies en Russie. A partir des années 40 du 19e siècle la région de Moscou produira les 3/4 du drap fabriqué en Russie. Euphime Goutchkov fit des séjours en Angleterre, en France et en Allemagne et y commanda les machines les plus perfectionnées. En quelques années son entreprise modeste se transforme en une usine immense couvrant plus de 50 hectares. Il employa le premier des machines à vapeur et utilisa les techniques les plus avancées. Les usines des Goutchkov fabriquèrent eux-mêmes les outils perfectionnés dans leurs ateliers. En 1843 l'usine Goutchkov était installée dans trois bâtiments à deux étages. Dix ans plus tard elle occupait 22 grands bâtiments dont 13 en pierre. Les usines Goutchkov travaillèrent jusqu'en 1896. La maison de commerce cessa d'exister en 1911. Les héritiers d'Euphime Goutchkov se consacrèrent à la vie publique. Alexandre fut président de la Douma et ministre de la Guerre du Gouvernement Provisoire et Nicolas, maire de la ville de Moscou.

Les draperies des Goutchkov jouèrent un rôle très important dans le développement de l'industrie textile dans la seconde moitié du 19e siècle (27).

Les Khloudov.

Les Khloudov étaient des paysans du village Akatovo du Gouvernement de Riazan et étaient des vieux-croyants. Jean Khloudov s'installa à Moscou après les guerres napoléoniennes et y fonda une maison de commerce. C'était un homme très énergique et entreprenant. Ses fils fondèrent la Manufacture d'Egorievsk, une des grandes usines de la région de Moscou. La fabrique fut ouverte en 1845 et la Société par actions

---

(26) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 112-125.
Semenov, *Russie*, vol. I, p. 292.

(27) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 177-8.
Histoire de Moscou, vol. III, pp. 218 et sv.

en 1874. Alexis Khloudov fut le premier des grands industriels qui engagea ses capitaux dans d'autres usines et fut, en ce sens, non seulement un « producteur », d'après l'expression de W. Riabouchinsky, mais un « prêteur d'argent » et un « capitaliste ». Il collectionna les vieux manuscrits et les documents et en fit don au monastère Saint-Nicolas près du cimetière de la Transfiguration. Alexis Khloudov prit aussi une part importante à l'organisation de la Bourse de Moscou et en fut le président de 1859 à 1865. Jean Khloudov fut envoyé par sa famille pour ses études à Brême et passa plusieurs années en Angleterre. La maison des Khloudov fut la première à entrer en relations commerciales avec les Etats-Unis. Elle fonda également un comptoir à Liverpool et commerça avec l'Asie Centrale. Son œuvre culturelle est également fort importante (28).

Les Soldatenkov.

Les Soldatenkov étaient des paysans du village Prokounino du district de Kolomna. Ils vinrent à Moscou en 1797 et se spécialisèrent dans la vente des cotonnades. Ils employèrent leur fortune à financer de nombreuses entreprises industrielles et commerciales ainsi que des compagnies d'assurance. Ils appartenaient aux vieux-croyants « avec prêtres ». Fondateurs d'une maison d'éditions, ils jouèrent un rôle important dans la vie économique et culturelle de Moscou (29).

Les Gromov.

Parmi les promoteurs des industries du bois il faut mentionner les Gromov, chefs incontestés des vieux-croyants de St-Pétersbourg. Ils avaient fondé dans la nouvelle capitale un cimetière qui fit pendant à celui de Rogojsky à Moscou et qui porte leur nom. Ils furent avec les grands marchands et industriels de Moscou les initiateurs du rétablissement de la hiérarchie dans le Rascol et financèrent les recherches d'un évêque à l'étranger et l'établissement de la chaire épiscopale à la Fontaine Blanche.

Leur activité industrielle et commerciale se double d'une activité sociale et de bienfaisance (30).

Basile Kokorev.

Un peu à l'écart des grandes familles industrielles se tient le célèbre Fermier Général Basile Kokorev qui fut un des pionniers du développement économique de la Russie au milieu du 19e siècle. Il était fils d'un marchand de sel de la ville de Soligalit, dans le Nord de la Russie, et appartenait à la branche des « sans prêtres » de la dissidence, et resta jusqu'à sa mort fermement attaché aux règles de sa communauté. Devenu,

---

(28) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 155-160.
(29) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 151-154.
(30) *Calendrier des vieux croyants. Tout Petrograd* (Bottin Russe) pour l'année 1917.

grâce à ses talents d'homme d'affaire, Fermier Général pour la vente des alcools, il fit une fortune fabuleuse qu'il employa à encourager toutes les branches des activités économiques en Russie. Le diapason de son action est surprenant. Il fut le pionnier de l'industrie pétrolifère en Russie et installa en 1857 ses usines près de Bacou. Il fonda la banque Volga-Kama qui devint une des grandes banques commerciales et industrielles du pays. Grâce à son énergie fut organisée la Compagnie d'Assurance du Nord, et fut lancée la Compagnie de Navigation et de Commerce (Ropit). Il s'intéressa à la construction des chemins de fer et présenta le premier projet du chemin de fer sibérien. A moitié ruiné par la suppression en 1863 des fermages, il continua à participer à différentes entreprises, fonda en 1864 la première Banque privée à Moscou et la Société Marchande de Crédit Mutuel (en 1869). La Société Russe de Navigation et de Commerce prospéra jusqu'à la Révolution de 1917 et ouvrit la voie pour le commerce et les exportations russes vers la Méditerrannée et l'Extrême-Orient. Elle possédait, en 1914, 40 bateaux de passagers et 21 de commerce, avait son port à Odessa, ses usines, ses docks flottants et même ses mines d'anthracite.

L'action d'un seul homme énergique fut à la base de toute une série d'activités qui aidèrent puisamment au développement de la vie économique du pays. Le bilan de la Banque de Volga-Kama qui avait des agences dans toute la Russie atteignait avant la Révolution le chiffre de 1 milliard de roubles or (environ 250 milliards de francs actuels) (31).

Les Riabouchinsky.

Nous terminons notre revue des dynasties industrielles et des activités des représentants des vieux-croyants par une brève étude sur les Riabouchinsky qui jouèrent un rôle important dans la vie du «Rascol» et furent en même temps les grands financiers de l'industrie.

Les Riabouchinsky étaient des paysans, travaillant sur les terres du monastère de St-Paphnuce à Borovsk, du gouvernement de Kalouga. Ils appartenaient à l'Eglise officielle, mais tout les prédisposait à devenir des vieux croyants. Le monastère de St-Paphnuce fut le lieu d'exil d'Avvakoum et c'est là que moururent en captivité le boyarine Morosov et la princesse Ouroussov.

Michel Riabouchinsky s'installe à Moscou dans la rue des Marchands de toile en 1802. Son inscription à la communauté du cimetière Rogojsky date de 1818 probablement. Lui et sa famille, habitués aux règles de vie rigides du.monastère de St-Paphnuce ne se plaisent pas dans les paroisses citadines où les offices sont beaucoup plus courts et la vie paroissiale presqu'inexistante. Ils font également connaissance du père Jastébov supérieur du Cimetière Rogojsky et ils deviennent à partir de 1820 les membres les plus actifs de la branche « avec prêtres » du Rascol.

---

(31) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 204-208.

La manufacture de Moscou sera fondée en 1846 et c'est le fils de Michel Riabouchinsky — Paul — qui sera le vrai organisateur de cette grande entreprise, qui se double d'une Banque industielle. Son fils Paul continua l'œuvre de son père et finança largement les entreprises industrielles. La Banque Riabouchinsky renfloua certaines entreprises en difficulté et en particulier la Banque de Kharkov. Les Riabouchinsky fondèrent des usines à Vichny-Volotchek, des papeteries à Okoulovka et des verreries sur la Tsna.

La dernière génération avant la révolution fut particulièrement active. Le chef de la Maison — Paul Riabouchinsky était un des grands banquiers de Moscou et en même temps propriétaire de nombreuses usines. Il présidait le Conseil des Congrès des Vieux-Croyants de toute la Russie, organe suprême de tous les dissidents et était avec Dimitri Sirotkine de Nijni-Novgorod un des chefs incontestés du Rascol. La famille des Riabouchinsky offrait un exemple de solidarité et de discipline familiale.

Parmi les frères de Paul Riabouchinsky, Wladimir fut Président de la communauté des vieux croyants en France. Spécialiste de l'iconographie il fonda à Paris l'Association « Icône ». Lui et ses frères Etienne et Michel prirent une part active à la vie de leur Maison. Dimitri Riabouchinsky se consacra à la science et il est actuellement un des plus grands spécialistes de la mécanique des fluides, membre correspondant de l'Académie des Sciences Française (32).

Ces quelques exemples montrent quelle importance ont eu dans le développement de l'industrie russe les dynasties des vieux croyants qui, grâce aux qualités dont nous avons parlé ont su allier leur attachement à la vieille foi et aux traditions de la dissidence aux initiatives commerciales et industrielles les plus hardies.

Pierre Kovalevsky.
Institut de Théologie Orthodoxe.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie du Rascol et de l'industrialisation de la Russie remplirait des dizaines de pages. Nous nous bornerons donc aux livres et articles cités en abrégé dans notre étude et à quelques publications récentes. Nous renvoyons ceux qui voudraient étudier la question du Rascol en détail à la thèse de Pierre Pascal et ceux qui s'intéressent particulièrement à l'histoire du Commerce et de l'Industrie en Russie à l'Histoire Economique et Sociale de la Russie de Bertrand Gille.

Pierre Pascal, *Avvakum et les débuts du Rascol. La crise religieuse au XVIIe siècle en Russie*, Paris, Centre d'études Russes « Istina », 1938, 618 pages.

---

(32) P. Bourychkine, *op. cit.*, pp. 189-193.

Bertrand GILLE, *Histoire Economique et Sociale de la Russie du Moyen Age au XXe siècle*, Paris, Payot, 1949, 236 pages.

Rossia, polnoié géografitchéskoié opisanié nachego otetchestva (Russie. Description géographique complète de notre patrie) sous la direction de P. SEMENOV, 22 volumes (surtout les volumes 1, 2 et 3), St-Petersbourg, Ed. Devrien, 1900 et s.

Moskva. Poutévoditel Istoritcheskaia Komissia Outchebnago Otdela Obstchestva Rasprostranenia Tehnitcheskikh Znany (Moscou. Guide historique de l'Association pour le développement des Connaissances Techniques), Moscou, Ed. Kouchnerev, 1915, 704 pages. Surtout le chapitre « Moscou des vieux croyants » par B. Makarov (pp. 181-192).

Istoria Moskvy (Histoire de Moscou), 6 volumes, Ed. Académie des Sciences de l'U.R.S.S., Institut d'histoire, 1952 et s. (Surtout les vol. 3, 4 et 5).

B. MAKAROV, *Otcherk istorii Rogojkago Kladbistcha v Moskve* (Essai d'histoire du cimetière Rogojsky à Moscou), Moscou, 1911, 46 pages.

B. MAKAROV, *Otcherk Istorii Staroobriadtchestva ot Nikona do nachikh dneï* (Essai d'histoire des vieux croyants de Nicone à nos jours), Moscou, 1900.

Vserossiisky Staroobriadtchesky Kalendar (Calendrier des vieux croyants pour toute la Russie), première année d'édition, Moscou, Ed. Lumière et Vie, 1910, 80 pages. Chronique de la vie du Rascol pour les années 1906-09. Législation concernant le Rascol.

Staroobriadtchesky Miassetseslov Kalendar (Calendrier des vieux croyants) Première année d'édition, Ouralsk, 1910, 92 pages. Chronique de l'histoire du Rascol du début à 1910.

Elie DENISSOFF, *Maxime le Grec et l'Occident*, Paris-Louvain, Ed. Desclée de Brouwer, 1943, 460 pages.

E. DUCHESNE, *Le Stoglav ou les cent chapitres*, Recueil des décisions de l'Assemblée Ecclésiastique de Moscou, 1551. Paris, Ed. Institut Français de Pétrograd, 1920, 292 pages.

P. RYDZIOUNSKY, *Staroobraidtcheskaia organisatsia v ousloviakh rasvitia promychlennogo kapitalisma. Voprosy Istorii religii i ateisma.* (L'organisation des vieux croyants dans le développement du capitalisme industriel). Recueil « Questions d'histoire de la religion et de l'athéisme ». Moscou, 1950, pp. 188-248. Article consacré à l'activité financière de la Communauté de Théodose à Moscou dans les années 40 du 19e siècle.

P. BOURYCHKINE, *Moskva koupétcheskaia* (Moscou des marchands), New-York, Ed. Tchékov, 1954, 349 pages.

I. MECHALINE, *Tekstilinaia promychlennost krestian Moskovskoï gubernii* (L'industrie textile des Paysans du Gouvernement de Moscou), Moscou-Léningrad (spécialement pp. 214-238), 258 pages.

Torgovoié et promychlennoié delo Riabouchinskikh. (L'affaire commerciale et industrielle des Riabouchinskikh), Moscou, Ed. P. Riabouchinsky, 1913. (Plaquette familiale non mise dans le commerce), 154 pages.

Jubilé scientifique de M. Dimitri P. Riabouchinsky, Paris, Ministère de l'Air, 1953. Surtout le chapitre « La formation d'un savant », par W. RIABOUCHINSKY (pages 1-5).

P. KOVALEVSKY, *Manuel d'Histoire Russe*, Paris, Payot, 1948, 350 pages.

S. PLATONOV, *La Russie Moscovite*, Paris, Ed. E. de Boccard, 1932, 250 pages (Coll. Histoire du monde).

G. WELTER, *Histoire de sectes chrétiennes.* (Les sectes russes pages 203-258), Paris, Ed. Payot, 1950, 272 pages.

V. NAZAREVSKY, *Histoire de Moscou*, Paris, Ed. Payot, 1932, 266 pages.

Viess Petrograd (Tout Pétrograd), pour 1917, Annuaire d'adresses et de renseignements, Pétrograd, Ed. Souvorine, 1917.

P. K.

LE PROTESTANTISME ALSACIEN *

Monsieur E. G. Léonard rappelait récemment dans cette même Revue (1) les difficultés d'une étude sociologique du protestantisme en France effectuée d'après les méthodes envisagées par M. Le Bras pour la sociologie du catholicisme. Il soulignait particulièrement les difficultés « de fait » et de « droit » qui s'opposent à l'emploi d'une méthode d'enquête en milieu protestant. Si cependant nous avons commencé l'étude du protestantisme alsacien en utilisant certaines des idées préconisées par M. Le Bras, c'est qu'il nous a semblé que la situation alsacienne était différente de celle du protestantisme du reste de la France.

Le protestantisme alsacien présente en effet des caractères particuliers qui lui donnent une place à part dans le protestantisme français. Les conditions historiques lui ont évité les nombreuses et terribles persécutions de la fin du XVIIe et de la première moitié du XVIIIe siècle, et les vicissitudes connues par l'Alsace de 1870 à nos jours ont valu aux Eglises de conserver un statut particulier très proche du régime établi sous le Consulat par les Articles Organiques.

Le protestantisme alsacien remonte aux tout premiers moments de la Réforme (2) puisque c'est à l'automne 1521, quatre ans à peine après l'affichage des thèses de Luther à Wittemberg, que Matthieu Zell commença à prêcher à Strasbourg, et assez rapidement la Réforme s'installa dans Strasbourg où pendant une vingtaine d'années elle va se consolider

---

(*) Cette étude doit beaucoup à MM. R. Mehl et A. Benoît, Professeurs à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, à l'appui sans défaut des Eglises Protestantes d'Alsace et à la collaboration de MM. Chambron, Dagon, Guerrier, Keller, Metz et Stricker, étudiants en Théologie et de M. Juncker, étudiant en Science Politique.

(1) Travaux de Sociologie religieuse sur le Protestantisme français, *Archives de Sociologie des Religions* N° 2 ; cf. aussi sa communication dans *Villes et Campagnes* — IIe Semaine Sociologique — Paris, 1953.

(2) L'ouvrage fondamental sur l'histoire du protestantisme alsacien est celui de H. Strohl : *Le protestantisme en Alsace*, Strasbourg, 1950 (C.R. par P. Leuillot dans *Annales E.S.C.*, p. 315-333). — Sur les débuts de l'Eglise de Strasbourg voir : F. Wendel : *L'Eglise de Strasbourg, sa construction et son organisation* (1532-1535), Paris, 1942, et sur le rôle de Bucer, voir les travaux de F. Wendel dans la *R.H.P.R.* et sa thèse sur *Calvin, Source et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950.

sous la direction de Martin Bucer. Dès lors Strasbourg est devenue une ville protestante et le protestantisme se développe également en Alsace. Cependant cette expansion a en Alsace un caractère très particulier, dû au morcellement territorial et politique de l'Alsace au début du XVIe siècle. Selon que l'on dépend de tel prince ou de telle abbaye, tel territoire sera luthérien, calviniste, zwinglien et cela explique encore aujourd'hui la division du protestantisme alsacien en deux églises distinctes, l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (Eglise luthérienne) et l'Eglise Réformée d'Alsace et de Lorraine (Eglise Calviniste). Au reste chacun demeure sur ces positions et pendant toute cette période les Eglises font preuve l'une envers l'autre d'une intolérance qui a subsisté pendant de longues périodes. Il est vrai que se forge alors avec Marbach une orthodoxie luthérienne qui expulsera Bucer de Strasbourg et qui, en 1563, fera fermer le Temple réformé de Strasbourg et qu'assez rapidement on limita même les « réunions privées ». Cela ne gêna guère l'expansion protestante qui atteint son apogée en 1580 et 1590 avec un tiers des communes que compte alors l'Alsace.

Le XVIIe siècle est marqué pour les protestants d'Alsace de deux événements importants : la guerre de Trente ans, qui ruina le pays, et surtout l'entrée dans la communauté française à la suite des traités de Westphalie. Cela va valoir au protestantisme alsacien un régime d'exception ; alors qu'avec la Révocation de l'Edit de Nantes, la terreur s'abat sur leurs coreligionnaires des Cévennes ou du Poitou, l'Alsace connut une relative tranquillité. S'il n'y eut pas de persécutions violentes, il y eut cependant des mesures restrictives (3) qui entraînèrent quelques conversions. Elles furent cependant beaucoup moins nombreuses qu'on ne l'a dit ; mais l'équilibre démographique va se rompre en plusieurs endroits en faveur des catholiques. Si, à Strasbourg, en 1697, pour 26.500 habitants, il y a encore 20.900 protestants et 5.600 catholiques (4), à Colmar dès la fin du siècle les deux confessions sont à égalité. En outre « on assiste après 1681 à la conquête administrative de la Basse-Alsace par les habitants de la Haute-Alsace dont les enfants parlent les deux langues et sont catholiques » (5) et Monsieur Livet ajoute qu'au XVIIIe siècle l'immigration rurale catholique jouera un rôle prépondérant dans la transformation religieuse. C'est vers 1750 que la population catholique dépassera en nombre la population protestante de Strasbourg.

L'installation du régime administratif français entraîne l'introduction du *Simultaneum* dans les Eglises et en 1684 Louvois décidera que « dans les lieux où il y aurait sept familles catholiques elles pourraient réclamer le chœur dans l'église paroissiale » ce qui entraîna, rappelle M. Leuillot, des conflits sans nombre jusqu'au XIXe siècle (6). Cependant vers le

---

(3) Sur le protestantisme alsacien au XVIIe siècle voir les excellentes pages que M. Livet lui consacre dans sa thèse sur *l'Intendance d'Alsace sous Louis XIV*, Strasbourg, 1956 (p. 435-471 et 765-803).

(4) G. Livet, *op. cit.*, p. 470.

(5) G. Livet, *op. cit.*, p. 470.

(6) P. Leuillot, *op. cit.*, *Annales E.S.C.*, 1950.

milieu du XVIIIe siècle les passions commencèrent à se calmer de part et d'autre et c'est à cette époque que se situe le ralliement des Luthériens à la France (7). Mais le protestantisme alsacien est secoué à certains moments par les tendances religieuses nouvelles, piétisme, esprit morave et cela entraîne de nombreux conflits théologiques pendant que, dans le Ban de la Roche, Oberlin ranime la vie religieuse et la vie économique, réalisant ainsi la synthèse du « piétisme et de l'humanitarisme du XVIIe siècle ».

La Révolution dans le Bas-Rhin amena quelques persécutions ; mais le Consulat, s'il ramena la paix religieuse, unifia le luthérianisme français et donna aux églises protestantes d'Alsace, comme du reste de la France, une situation officielle, créant à Strasbourg un Directoire de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, réorganisant et officialisant le Séminaire protestant ; plus tard même fut créée une Faculté de Théologie. L'Eglise, elle, est traversée par un courant rationaliste, de caractère urbain, qui a pour conséquence la création de toute une série d'œuvres, telles que patronages pour les détenus libérés, centres d'apprentissage pour les jeunes gens pauvres. Mais à côté du grand courant rationaliste subsistent des noyaux piétistes qui facilitèrent l'essor du Réveil. Cependant, le mouvement libéral est extrêmement vif et prend une très grande importance en Alsace avec la Révolution de 1848.

Sous le second Empire on assiste à une réorganisation administrative de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg et surtout à une renaissance théologique, mais toujours dans un esprit libéral autour de Edouard Reuss à la Faculté de Théologie. Le protestantisme alsacien s'affirme alors en tête du protestantisme français ; mais la guerre de 1870 et l'annexion allemande ruinent cette situation. On assiste à un exode vers la France d'une partie de l'élite protestante et le protestantisme alsacien se replie sur lui-même tout en restant divisé en trois groupes bien séparés, les libéraux, les piétistes, les confessionalistes. En 1918 les Eglises sont en pleine crise et elles ne commencent à s'en relever qu'au moment où a lieu le deuxième exode en 1939-1940, relèvement qui se marque par un certain flèchissement du libéralisme et l'évolution des piétistes vers le confessionalisme.

Cette introduction historique paraîtra un peu longue peut-être mais elle nous semble indispensable. En raison des circonstances, le protestantisme alsacien est longtemps resté replié sur lui-même et les conditions historiques ont donc eu une influence considérable sur la situation présente. C'est d'ailleurs ce que remarquait, après la Libération, le Professeur R. Will dans une fort suggestive étude sur la piété protestante en Alsace (8). Il soulignait l'importance des routines dans la vie religieuse, rappelait avec humour la suffisance de l'Alsacien mais signalait aussi des tendances nouvelles, une « conception catholisante » et un « nouveau réalisme dogmatique et sacramentaire ». Ces traditions, ce conditionnement historique ont marqué le protestantisme alsacien et l'on ne peut

(7) H. Strohl, *Le protestantisme en Alsace*, p. 224-226.
(8) R. Will, La piété protestante en Alsace, *Etudes Alsaciennes*, I, Strasbourg, 1947.

comprendre certains aspects de piété protestante actuelle si l'on songe que les rationalistes du XIXe siècle « prêchaient que l'on pouvait être un bon protestant sans fréquenter le culte ». De même les guerres ont fait perdre à l'Alsace une bonne partie de son élite, en 1870 et en 1940 de nombreux Alsaciens ont émigré au-delà des Vosges, enlevant à l'Eglise locale des cadres qui lui étaient nécessaires, et ceux qu'elle produit cherchent souvent une zone d'action moins étriquée : que l'on songe, rappelait justement le pasteur Ochsenbein (9), à Albert Schweitzer ou à Oscar Cullmann.

C'est pour réagir contre cette mise en sommeil que fut lancée en 1954 l'idée d'un Rassemblement Protestant qui avait pour but de réveiller le protestantisme alsacien et de libérer les fidèles de cette « sorte de ghetto » dans lequel ils se laissent facilement enfermer (10). Mais très vite l'on s'est aperçu qu'un grand nombre de problèmes ne pourrait être résolu que si l'on connaissait la situation exacte du protestantisme alsacien et c'est alors que, dans le cadre de la Commission Ecclésiale du Rassemblement, nous fut confiée la mission d'étudier sociologiquement le Protestantisme alsacien.

Les difficultés étaient grandes. Elles étaient cependant moins importantes qu'on aurait pu le croire. Nous disposions en effet des chiffres de recensement. En effet, dans les départements concordataires (11), l'I.N.S.E.E. a inclus dans les questionnaires du recensement une question sur l'appartenance religieuse qui permet d'avoir, sinon des renseignements exacts, du moins un résultat approximatif satisfaisant. Par exemple, il y a à Strasbourg, selon les données du recensement, 200.921 habitants, répartis ainsi : 117.460 catholiques, 51.104 protestants, 3.329 israélites et 29.028 divers. Le très grand nombre de « divers » complique évidemment les choses ; parmi eux un certain nombre sont incontestablement des athées (il y a eu 10.954 voix communistes et 7.851 socialistes aux élections du 2-1-1956), mais on y trouve aussi un certain nombre d'Israélites qui n'ont pas voulu se déclarer, des membres de sectes et en définitive les chiffres des fidèles des religions catholique et protestante ne doivent pas être tellement éloignés de la réalité. Le recensement sur le plan religieux est encore en voie de dépouillement mais les résultats fragmentaires que l'I.N.S.E.E. a bien voulu mettre à notre disposition nous ont rendu d'évidents services.

Par ailleurs se présentait une difficulté d'ordre théologique. Sur quoi se fonder pour décrire l'Eglise ? Qu'est-ce qu'un membre de l'Eglise ? Doit-on considérer la présence au culte, la participation à la Sainte Cène comme des critères suffisants ? Etant donné la situation particulière du protestantisme alsacien, l'importance toute particulière que représente

(9) H. Ochsenbein, Le Protestantisme en Alsace, *Le Semeur*, 1948-1949, n° 1.

(10) Cf. R. Mehl, Le Rassemblement Protestant de Strasbourg, *Le Monde*, nos des 10 et 22 octobre 1956.

(11) Le Concordat de 1801 n'a pas été abrogé en Alsace-Lorraine après la Libération de 1918 et par conséquent les Eglises chrétiennes du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle, comme le culte Israélite, y conservent certains privilèges d'ordre scolaire et financier. Les ministres des Cultes sont rétribués par l'Etat.

pour les fidèles, surtout dans les milieux populaires, la participation à la Cène du Vendredi Saint, la commission ecclésiale a jugé que ce geste pouvait servir de base valable, d'autant plus qu'elle affirmait dès l'abord que « l'Eglise prend corps dans la *paroisse* qui est manifestation visible » (12), précisait un peu plus tard que « le protestant va au culte dominical de sa paroisse » et ajoutait que ceux qui ne viennent pas au culte ont une « fausse conception de la vie chrétienne » (13). Comme nous le faisait remarquer M. Mehl : l'obligation dominicale existe chez les Protestants, seulement elle n'est assortie d'aucune peine canonique. Cette absence de peine canonique, le silence qui règne dans les disciplines officielles des Eglises, le sentiment qui persiste chez beaucoup de fidèles que l'on peut être un excellent protestant même en n'allant que rarement au culte, explique dans une large mesure la faiblesse de certains chiffres de présence. Cependant, dans les campagnes alsaciennes, la présence au culte reste encore très souvent une marque d'adhésion à l'Eglise et si, dans les villes, les caractères que nous signalions plus haut ont encore une influence incontestable, cette dernière est cependant en diminution : celui qui ne va plus au culte, qui ne communie plus lors du Vendredi Saint tend à ne plus être, comme dit A. Siegfried, qu'un Protestant par tradition. C'est pourquoi, dans ces conditions il nous a semblé que l'étude de la présence au culte, de la participation à la Sainte Cène pouvait servir de base à une approche du protestantisme alsacien, quitte d'ailleurs à reprendre dans le détail certains problèmes, dans un cadre au besoin beaucoup plus limité.

Dans ces conditions il fut décidé d'adresser aux pasteurs un questionnaire qui permette d'avoir une idée globale de leurs paroisses. Ce questionnaire présente toute une série de lacunes, les plus importantes étant celles concernant les œuvres et les mouvements ainsi que les mariages mixtes. Il faudra vraisemblablement reprendre ces questions dans une période ultérieure. Tel qu'il se présente, le questionnaire quand il a été rempli apporte cependant des indications statistiques fort utilisables. Comment était disposé ce questionnaire ? (Cf. le tableau p. suiv.).

Ce questionnaire était fait de telle manière qu'il était possible par recoupement de contrôler les indications données par le pasteur pour éviter les inconvénients signalés par M. Léonard. Le nombre de fidèles peut être confirmé par le recensement, et les chiffres de réguliers ou d'irréguliers pouvaient être recoupés avec les chiffres de présence le 29 avril et avec ceux du Vendredi Saint et du Dimanche de Pâques. De plus le nombre des Communions distribuées à la Sainte Cène est connu puisque les Eglises luthériennes donnent le pain sous forme d'hosties que l'on peut facilement compter. Il ne semble pas au reste que les paroisses réformées aient eu des difficultés à répondre. Il est vraisemblable que les chiffres donnés par les pasteurs soient un peu surévalués ; les quelques contrôles

(12) *Cahier n° 1 du Rassemblement Protestant*, Strasbourg, 1955, p. 23.
(13) *Cahier n° 5 du Rassemblement Protestant*, Strasbourg, 1956, p. 14.

Paroisse de .....

Annexe de .....

---

1. Combien y a-t-il de protestants ? .....
2. Combien en connaissez-vous ? .....
3. Combien d'entre-eux viennent au culte ? .....
   Régulièrement (au moins 2 fois par mois) : .....
   Irrégulièrement (au moins 1 fois par mois) : .....
   Rarement (seulement aux fêtes) : .....
   Jamais : .....
4. Combien y avait-il de fidèles aux différents cultes :
   Du Vendredi Saint : .....
   Du Dimanche de Pâques : .....
   Le dimanche 29 avril : .....
5. Combien avez-vous d'enfants inscrits à l'Ecole du Dimanche ? : .....
   Tous les enfants protestants sont-ils inscrits à l'E. D. ? : .....
   Combien d'enfants sont réellement présents à l'E. D. ? : .....
   Combien y en avait-il le 29 avril ? : .....
6. Combien de communiants y a-t-il eu durant la semaine sainte en dehors du dimanche de Pâques ? : .....
   Combien d'hommes ? : ..... Combien de femmes ? : .....
   Combien y avait-il de participants au service de Ste Cène ordinaire de février ? : .....
   Combien d'hommes ? : ..... Combien de femmes ? : .....
   Combien y a-t-il de services de Ste Cène par an dans votre paroisse ? : .....
7. De quel taux sont les cotisations de vos paroissiens ? : .....
   Combien de moins de 500 frs ? : .....
   de 100 à 500 frs ? : .....
   de 500 à 1.000 frs ? : .....
   de 1.000 à 2.500 frs ? : .....
   de plus de 2.500 frs ? : .....
   Nombre de cotisants : .....
   Total des cotisations : .....
   Taux moyen : .....
8. Combien y a-t-il de

	dans la commune	protestants	fidèles
Propriétaires-cultivat.	.....	.....	.....
Ouvriers agricoles.	.....	.....	.....
Artisans	.....	.....	.....
Ouvriers industriels.. .	.....	.....	.....
Fonctionnaires-cadres.	.....	.....	.....
Retraités.	.....	.....	.....

9. Quel est l'âge et la profession des conseillers presbytéraux ? : .....
   Depuis combien de temps exercent-ils leur charge ? : .....
10. Lors des dernières élections du Conseil Presbytéral combien de fidèles ont voté ? : .....

que nous avons pu faire montrent que, si surévaluation il y a, elle n'est pas considérable. Il est vrai que certains des pasteurs ont une conception très voisine de celle que rappelait en 1948 le pasteur Ochsenbein : pour eux « les 20 femmes et le vieillard qui forment l'assistance régulière au culte du dimanche de la paroisse sont, du fait de leur régularité un signe de la vitalité de l'Eglise ! » (14).

Malheureusement les réponses aux questions 7 et 8 ont généralement été éludées par les pasteurs, même par ceux qui ont la charge d'une paroisse rurale, et il ne sera guère possible d'utiliser les questionnaires à ce sujet. Pour avoir une idée de la vie religieuse par catégorie socio-professionnelle, il faudra engager une nouvelle enquête. Par ailleurs, 122 paroisses sur 211 ont répondu dans l'Eglise de la Confession d'Augsbourg, 14 sur 28 dans l'Eglise Réformée, mais ces paroisses représentent *grosso modo* les 2/3 de la population alsacienne.

Le nombre réduit des réponses ne permet pas d'avoir une vue totale de la situation de l'Eglise. Les réponses sont trop peu nombreuses dans un certain nombre de consistoires pour que nous puissions en tirer valablement une conclusion ; dans d'autres, même si nous n'avons pas *les réponses de toutes les paroisses*, nous avons cependant pu tirer parti des questionnaires reçus dans la mesure où ce que nous savions des autres paroisses nous permettait d'extrapoler. De toute manière, nous n'avons utilisé les questionnaires que pour les consistoires pour lesquels les réponses des paroisses concernaient 50 % au moins de la population protestante.

Ceci va nous permettre de donner maintenant un aperçu de la situation protestante en général puis de reprendre certains aspects de la question selon les régions, zones rurales, petites villes, grands centres, c'est-à-dire Strasbourg et Colmar. Pour Mulhouse, nous n'avons de renseignements que pour une paroisse réformée sur trois et pour la paroisse luthérienne : il nous sera difficile d'en parler.

La carte établie par la direction régionale de l'I.N.S.E.E. donne le pourcentage en 1936 de protestants par canton (15) et c'est elle que nous avons reproduite, en l'aménageant un peu. Il semble que ces pourcentages n'aient guère varié ; en 1954 sur les 241.534 fidèles que comptent les deux Eglises en Alsace, 196.323 se trouvent dans le Bas-Rhin, où ils représentent moins du tiers de la population. Il est vrai que leur répartition est très différente suivant les régions. Ils forment plus de la majorité de la population de l'arrondissement de Saverne et il y a encore des groupes compacts dans l'arrondissement de Wissembourg et au Nord-Ouest de Strasbourg. Dans l'agglomération strasbourgeoise, ils sont plus de 70.000 sur 238.610 habitants, soit le tiers de la population.

Par contre, dans les autres régions de l'Alsace, sauf quelques paroisses autour de Barr, dans le Ban de la Roche, dans le Ried du Rhin ou dans le Haut-Rhin, autour de Colmar, dans les vallées de Munster et de Ste-

---

(14) H. Ochsenbein, art. cit.

(15) *Annuaire statistique régional*, 1954, p. 29.

Marie aux Mines, les protestants ne représentent qu'une très faible partie de la population. Ils sont 45.211 dans le Haut-Rhin, c'est-à-dire 9 % de la population.

Les protestants alsaciens vivent d'autre part en majorité en milieu urbain, ce que certains tentent de nier, mais que Monsieur E. Juillard, Professeur de Géographie Humaine à l'Université de Strasbourg, a fort bien souligné dans sa « Note sur les conditions économiques et sociales de l'Alsace rurale » (16) rappelant que, dans le Haut-Rhin, sur 46.000 protestants, 21.900 résidaient dans les villes, et que, dans le Bas-Rhin, 96.000 protestants sur 196.000 étaient des urbains. Et M. Juillard s'appuie sur les données du recensement de 1936. Il est vraisemblable qu'il y a aujourd'hui une proportion encore plus forte d'urbains parmi les protestants d'Alsace : il suffit de penser à l'émigration chronique caractéristique des cantons du Nord et du Nord-Ouest de l'Alsace. Il faudrait d'ailleurs souligner qu'un grand nombre de paysans protestants sont ce qu'on appelle des paysans ouvriers et cumulent les revenus de la terre et ceux de l'usine. C'est le cas de la région de Pechelbronn-Niederbronn, de la vallée de la Bruche, de la région de Wasselonne. Par conséquent nous avons là toute une série de conditions économiques et sociales qui vont entraîner une dégradation de la vitalité religieuse, et parfois même favoriser un processus de déchristianisation. C'est d'autant plus grave que la plupart des usines étaient des usines de textiles et que la crise qui a atteint cette branche a entraîné des fermetures et des concentrations forçant le paysan-ouvrier à aller chercher plus loin des possibilités de travail (17). Il est bien évident que cette situation va apparaître dans les statistiques ecclésiastiques que nous donnons dans le tableau ci-après par consistoire.

A lire ce tableau, à voir ces cartes, on constate tout aussitôt la faiblesse de la vie religieuse « publique » des protestants alsaciens. A part quelques paroisses fort peu nombreuses, 75 % des protestants ruraux, 90 % des urbains ne vont que très rarement au culte dominical (18). Seules les régions les plus isolées connaissent encore des auditoires assez importants, consistoire de la Petite Pierre, Ingwiller et de Hatten. Partout ailleurs le taux de la pratique est inférieur à 25 % ; l'on peut se demander d'ailleurs si la présence au culte ne s'explique pas dans une certaine mesure plus par le désir de rompre un certain isolement, d'avoir une distraction, que par le maintien des traditions ; dans le consistoire de Hatten, plus du tiers de la population, dans celui d'Ingwiller, plus de la moitié ne vient même pas au culte pour les grandes fêtes, alors qu'avec plus de 30 % de pratiquants réguliers on pourrait attendre 70 à 80 % de fidèles par tradition. On constate en effet que, dans les consistoires riches du Kochersberg, du pays

(16) Dans *Cahier n° 2 du Rassemblement Protestant*, Strasbourg, 1956, p. 19.

(17) Cf. sur ce problème les pages très suggestives et le croquis que M. Juillard lui a consacré dans *La vie rurale en Basse-Alsace*, Th. Lettres, Paris, 1953 (p. 464-467).

(18) Sur les 122 paroisses luthériennes, 5 seulement comptent plus de 50 % de présences régulières au culte ; c'est le cas de 2 sur 14 paroisses réformées.

ÉGLISE DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG (*)

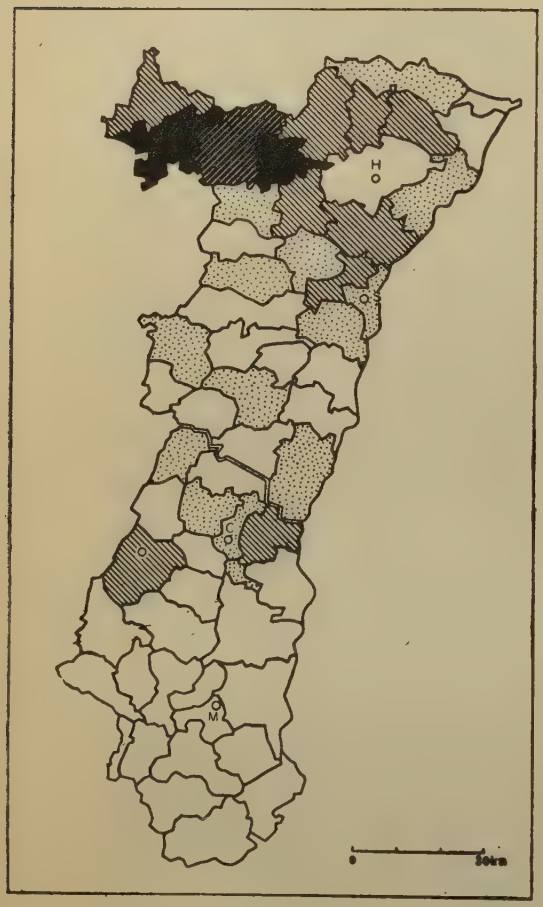
Inspections et Consistoires		Pratiquants réguliers	Fidèles par tradition	Femmes par rapport à la population communiante totale	Age moyen des Conseillers Presbytéraux
Temple-Neuf (Extra-Muros)	Wasselonne	21%	49%	58%	55
	Vendenheim	18%	52%	62%	61
	Ittenheim	19%	52%	58%	55
St-Thomas (Extra-Muros)	Barr	15%	43%	68%	59
	Rothau	17%	50%	60%	61
	Dorlisheim	—	—	—	—
St-Guillaume (Extra-Muros)	Bischwiller	24%	38%	59%	55
	Brumath	—	—	—	—
	Gerstheim	—	—	—	—
	Sundhouse	15,5%	42%	66%	52
Bouxwiller	Bouxwiller	21%	63%	54%	55
	Dettwiller	—	—	—	—
	Ingwiller	32%	45%	56%	57
	Pfaffenhoffen	—	—	—	—
	Schwindratzheim	19,5%	46%	57%	60
La Petite-Pierre	La Petite-Pierre	25,2%	53%	60%	50
	Diemeringen	—	—	—	—
	Drulingen	—	—	—	—
	Sarreguemines	14%	33%	57%	50
Wissembourg	Wissembourg	—	—	—	—
	Hatten	36,2%	61%	57%	65
	Niederbronn	—	—	—	—
	Oberbronn	24%	42%	51%	58
	Soultz-s.-Forêts	29%	62%	52%	52
	Woerth	20%	47%	52%	52
Colmar	Colmar	8%	30%	69%	61
	Andolsheim	29%	56%	64%	59
	Mulhouse	22%	42%	60%	57
	Munster	21%	63%	53%	56
	Riquewihr	—	—	—	—
	Ste-Marie-a.-M.	13%	33%	70%	59
Strasbourg (concerne l'ensemble du protestantisme strasbourgeois, luthérien et réformé).					
Ville (anc. limite)		10,3%	30%	69%	—
Banlieue		11,8%	25,8%	66%	—

ÉGLISE REFORMÉE D'ALSACE ET DE LORRAINE

Consistoire de Bischwiller	—	—	—	—
Consistoire de Mulhouse	13%	38%	69%	48
Consistoire de Strasbourg (Extra-Muros)	28%	52%	55%	64

(*) Les pourcentages (sauf à Strasbourg) sont calculés sur la population protestante confirmée c'est-à-dire les protestants de plus de 14 ans. Il est très rare que les enfants ne fréquentent pas l'École du dimanche.

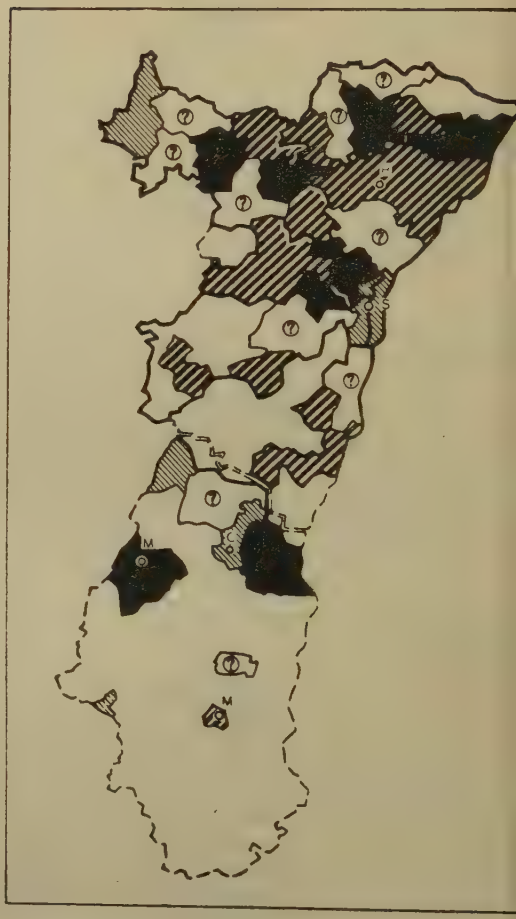
Pourcentage des Protestants dans la population Alsacienne. (1936)



Moins de 20 %
De 20 à 40 %
De 41 à 60 %
De 61 % à 80 %
Plus de 80 %.
Limite de canton.

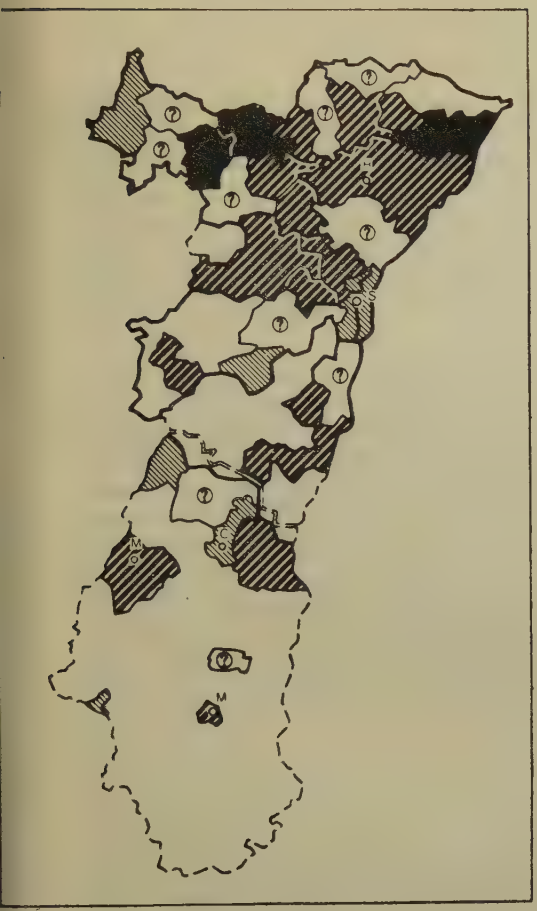
Source INSEE

Pourcentage des fidèles par Consistoire.



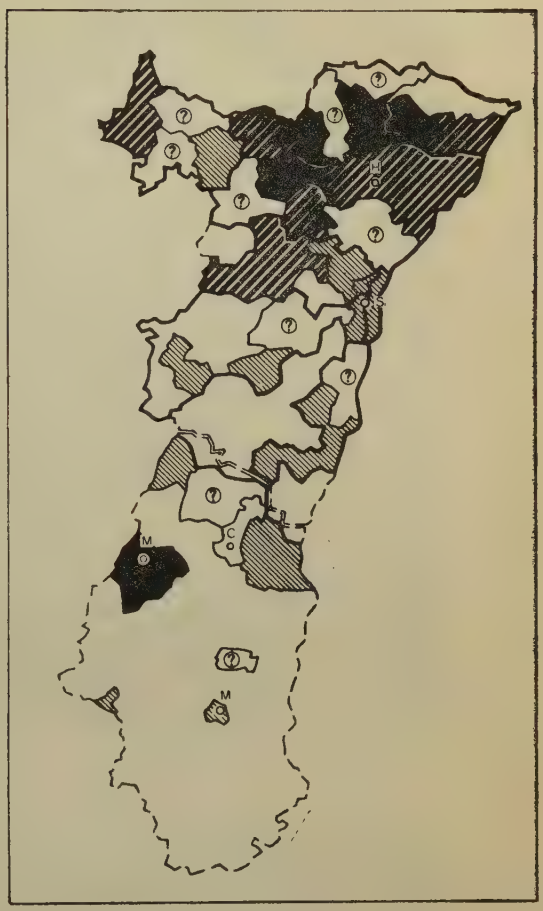
33 % et moins.
De 34 à 50 %
Plus de 50 %
Renseignements insuffisants
Zone sans paroisse de la C.A.A.L.
Limite de Consistoire
Limite d'Inspection.

Pourcentage des pratiquants
par Consistoire.
(avril 1956)



15 % et moins.
De 16 à 25 %.
Plus de 25 %.
Renseignements insuffisants.
Zone sans paroisses de la C.A.A.L.
Limite de Consistoire.
Limite d'Inspection.

Pourcentage des hommes
par rapport à la population
communiant le Vendredi Saint.



Moins de 40 %
De 40 à 45 %
Plus de 45 %
Renseignements insuffisants.
Zone sans paroisses de la C.A.A.L.
Limite de Consistoire.
Limite d'Inspection.

de Hanau, ou assez riche comme la région de Wasselonne, si le nombre de pratiquants reste faible, la moitié de la population continue à venir aux grandes fêtes ; bien plus, les hommes communient presqu'autant que les femmes (Bouxwiller 46 % d'hommes, Ingwiller 44 %, Wasselonne et Ittenheim 42 %) ; il en est de même dans les consistoires de Oberbronn, Soultz-s.-Forêts, Wœrth. On note déjà aussi des consistoires que l'on pourrait considérer comme zones critiques où les hommes ne forment plus que le tiers des communiants, Vendenheim, Barr, Rothau, Sundhouse et presque tout le Haut-Rhin qu'il soit réformé ou luthérien, à l'exception de la région de Munster. Il faut noter que ce sont presque toutes des zones semi-industrielles où la population est composée pour une bonne part d'ouvriers paysans.

Cela bien sûr mériterait d'être étudié de plus près, mais la plupart du temps, nous l'avons dit, nous manquons de données explicites. Il faut souligner d'ailleurs qu'un consistoire presqu'exclusivement rural, celui de Sarre-Union, connaît une situation difficile. Près du tiers des protestants ne viennent jamais au culte.

Dans les petites villes la situation est également médiocre. A Barr (19), les fidèles boudent le culte ; la plupart des absents se recrutent, il est vrai, dans le milieu ouvrier (180 familles ouvrières, moins d'une centaine encore fidèle). Cela est encore plus net à Sainte-Marie-aux-Mines et à Guebwiller où le tiers de la paroisse est composé d'ouvriers qui, semble-t-il, désertent le temple et qui ne sont d'ailleurs représentés au Conseil Presbytéral que par un cheminot. Il semble bien que les taux très faibles (10,6 % de pratiquants et 42,9 % de traditionalistes à Guebwiller, 7,6 % et 33 % à Ste-Marie-aux-Mines) s'expliquent par la « déchristianisation » de la classe ouvrière. A Bouxwiller la situation est très semblable, encore que l'on y trouve 57 % de traditionalistes (mais combien y a-t-il d'hommes parmi eux ?). A Sélestat, où le nombre d'ouvriers protestants demeure assez faible, les pratiquants réguliers sont 17 % de la population et les traditionalistes près de 57 %.

Dans les grandes villes, Colmar, Mulhouse, Strasbourg, la vie religieuse est tombée à un niveau extrêmement faible. Si la paroisse luthérienne de Mulhouse connaît une vie religieuse assez satisfaisante avec 22 % de pratiquants réguliers, on s'aperçoit cependant qu'à côté de ceux-ci il n'y a guère d'autres fidèles puisque le nombre des traditionalistes ne double même pas celui des réguliers ; et si nous n'avons de données que pour une des trois paroisses réformées de Mulhouse, il semble que la situation soit bien médiocre (7,1 % de pratiquants, 30 % de traditionalistes). A Colmar, la situation est à peu près analogue. Sur les 6.850 fidèles qui sont susceptibles d'aller au culte, 600 seulement viennent régulièrement et même aux grandes fêtes l'on ne compte guère plus de 3.500 fidèles, à peine plus de la moitié.

---

(19) Selon le pasteur, la vie religieuse serait traditionnellement médiocre. Déjà au temps de la Réforme on se plaignait du peu d'empressement des fidèles à aller au culte.

La situation strasbourgeoise (20) est encore plus frappante. Depuis plus d'un siècle on compte, dans les limites de la ville de Strasbourg, un protestant pour 2 catholiques. En 1954 les chiffres étaient les suivants :

Population totale : 200.921	Catholiques :	117.460
	Protestants :	51.104
	Israélites :	3.329
	Divers :	29.028

Cependant, si l'on considère les statistiques ecclésiastiques, on trouve 56.046 Luthériens et 3.348 Réformés, soit 59.394 fidèles. Si l'on ajoute les fidèles des paroisses suburbaines Schiltigheim-Bischheim-Hœnheim-Graffenstaden on obtient un total de 76.856 protestants. Or, le 29 avril 1956 il n'y avait au culte que 8.579 fidèles, soit 11,1 % de la population protestante totale, ou 12,5 % de la population susceptible d'être présente au culte. L'on constate d'ailleurs une proportion plus grande de fidèles réguliers dans la banlieue que dans la ville ; mais si l'on considère les communions de la Semaine Sainte, nous trouvons 8.077 communiants (dont 5.558 femmes) pour Strasbourg *intra-muros* (la vieille ville) qui compte 34.639 protestants, et 9.122 (dont 6.100 femmes) pour la banlieue (faubourgs et communes suburbaines) qui compte 42.186 protestants. Dans ces conditions, si l'on ne considère que la population pouvant communier (20 % en gros des fidèles, puisque l'âge des premières communions est aux alentours de 14 ans) on obtient les pourcentages suivants : 33,5 % pour Strasbourg-Ville et 26,5 % seulement pour la Banlieue. Bien entendu il ne s'agit là que des communions et certainement les fidèles présents étaient plus nombreux ; mais nous avons là quand même un ordre de grandeur ; il n'y a environ que 40 % de Strasbourgeois qui vont encore de temps en temps à l'Eglise. Or l'abbé Winninger a montré (21) qu'à Strasbourg les « messalisants » représentaient entre 35 et 40 % de la population catholique et il est bien évident que les pascalisants sont encore beaucoup plus nombreux.

Il faut souligner cette opposition entre la banlieue et la ville. Si, dimanche après dimanche, les banlieusards fréquentent plus régulièrement l'Eglise, ce sont ces mêmes fidèles que l'on retrouve à communier le Vendredi Saint. A Strasbourg au contraire il y a trois fois plus de communiants que de fidèles régulièrement au culte. Peut-être l'éloignement de l'Eglise joue-t-il ? Il faut souligner que dans la ville de Strasbourg, les neuf lieux de culte sont dans le centre et les quartiers périphériques

---

(20) Sur le protestantisme strasbourgeois voir notre étude dans le *Bulletin de l'Association Géographique d'Alsace*, n° 4, 1957.

(21) P. Winninger. Communication dans l'*Annuaire de l'Amicale des Anciens élèves du Collège de Zillisheim*, 1956 (cf. recension *Arch. Soc. Relig.*, n° 2, p. 137), et « Le Catholicisme strasbourgeois » dans *Bulletin de l'Association Géographique d'Alsace*, 1956, n° 3. De toute manière il est difficile, en raison des conceptions théologiques protestantes, de faire la sociologie comparée de la vitalité religieuse : des protestants qui ne vont pas au culte, ne communient pas le Vendredi Saint, ne sont pas, pour autant, séparés de l'Eglise.

ne sont desservis que par un petit oratoire, généralement plus fréquenté. En outre dans les paroisses ouvrières on ne rencontre guère parmi les membres des communantés que des fidèles non-ouvriers. A Bischheim, les ouvriers représentent 35% des protestants, 5% à peine parmi eux restent fidèles à l'Eglise. A Neudorf les pasteurs ne voient que 20,3% de leurs fidèles, car la paroisse est en majeure partie ouvrière ; dans les paroisses ouvrières de la ville comme St-Guillaume il en est de même ; il est vraisemblable que dans cette paroisse les abstentionnistes se recrutent essentiellement parmi les 47% d'ouvriers que comprend la communauté. Par contre l'Eglise réformée St-Paul, paroisse bourgeoise, n'a guère que 15% de non pratiquants et à St-Nicolas il n'y en a guère plus de 25%. En fait l'heureuse formule de M. Will est de plus en plus exacte : « On constate que dans nos villes ce ne sont ni les grands bourgeois ni les prolétaires qui affluent, les classes moyennes, les petits fonctionnaires et les braves artisans y viennent chercher le pain de vie. Quelques intellectuels se joignent à eux » (22).

Tout cela demeure très fragmentaire. D'abord un cinquième des consistoires luthériens n'a pas été étudié, ni la moitié des paroisses réformées. Ensuite, nous ne savons pas grand chose de la situation sociale des paroisses que nous avons envisagées et bien des conclusions seront à ne prendre le jour où nous disposerons de résultats précis. Il nous paraît cependant que les possibilités d'une enquête statistique en milieu protestant ne sont pas du domaine de l'utopie. Bien plus, des comparaisons utiles et fort instructives pourraient être tirées des statistiques ecclésiastiques et officielles. Dès à présent cependant, il nous semble qu'il faille insister sur la désertion des lieux de culte par les protestants alsaciens. Cela est dû sans doute à l'inadaptation des Eglises (et des pasteurs) à l'évolution économique et sociale et la preuve en serait dans la déchristianisation partielle des villes et aussi des campagnes que touchent l'industrialisation et la révolution des transports (23). Mais cela est dû sans doute aussi à l'influence de la théologie libérale qui, pendant plus d'un siècle, a dominé le protestantisme alsacien et qui a vraisemblablement contribué à éloigner les fidèles de certains aspects de la vie cultuelle de l'Eglise. Cette influence évidemment ne pourra être précisée qu'après de longues études historiques qui porteraient sur chaque paroisse, mais de toute manière elle limite les conclusions que l'on pourrait tirer d'une enquête purement statistique. L'on en aura la preuve lorsque l'on songera que le Rassemblement Protestant en octobre 1956 groupait au cours de la réunion finale près de 50.000 fidèles, soit plus du cinquième du Protestantisme alsacien. Menacé dans sa force démographique par la poussée des catholiques qui ont généralement plus d'enfants (24), le protestantisme

---

(22) R. Will, art. cité, *Etudes Alsaciennes*, 1947.

(23) Cf. E. Juillard, *La vie rurale..., op. cit.* En outre l'électrification des grandes artères ferroviaires alsaciennes (qui sera terminée en 1957) risquent d'accélérer l'émigration vers les grands centres et à tout le moins de transformer certaines localités en simples villages-dortoirs.

(24) Cf. E. Juillard et Ph. Kessler, Catholiques et Protestants dans les campagnes alsaciennes, *Annales E.S.C.*, 1952. La question serait à étudier dans toute l'Alsace.

alsacien n'en continue pas moins d'affirmer sa vitalité, marquée par la renaissance d'une théologie qui retrouve le sens de l'Eglise, de la Communauté et qui rend peu à peu sa place au laïque, marquée aussi par la vitalité de ses œuvres innombrables (25) ; il joue toujours un rôle important sur le plan économique, politique (26) et social ; le Rassemblement Protestant a montré quelle réserve d'hommes et d'énergie l'on pouvait y trouver.

F.G. Dreyfus.
Agrégé de l'Université.

---

(25) Cf. *Diaconie*, recueil publié sous la direction de R. Mehl et H. Ochsenbein, Strasbourg, 1952.

(26) Cf. F.G. Dreyfus, « Les élections en Alsace » dans *Les Elections du 2 janvier* 1956, 82e Cahier de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1957. On notera l'importance de certains cantons protestants sur le plan politique. On soulignera aussi que les principales listes (même celle du M.R.P.) avaient tenu à avoir au moins un candidat protestant.

LES DÉNOMBREMENTS
de Catholiques pratiquants

TABLEAU DES ENQUÊTES
DIOCÈSES DE LA FRANCE MÉTROPOLITAINE
(au 30 mai 1957)

Ce tableau réunit des renseignements extraits pour une notable part des archives de M. le chanoine F. Boulard, qui a bien voulu en outre revoir le manuscrit. Nous lui exprimons ici notre reconnaissance. Notre travail a repris également des inventaires établis précédemment par Gabriel Le Bras, François Isambert et Juliette Turlan. De précieux éléments nous ont été communiqués par :

l'abbé Beaume, Mgr Boyer, le chanoine Chaigneau, Mgr Cherel, le R. P. Cloitre, l'abbé Daniel, l'abbé Delaporte, le chanoine Demoulin, Mgr Depigny, l'abbé Durand, le chanoine Etchegaray, Mgr Gros, l'abbé Guillocheau, l'abbé Guizard, l'abbé Hourcq, l'abbé Hugonnard, l'abbé Huot-Pleuroux, l'abbé Lardeur, le chanoine Ligier, le R. P. Malley, l'abbé Morlot, le R. P. Monsch, l'abbé Rhéty, le R. P. Sarrazin, le R. P. Virton, l'abbé Winninger, M. le secrétaire général de l'évêché de Viviers.

Nous n'avons pas mentionné les « contacts globaux » réalisés en vue des missions lorsque ces contacts n'ont pas comporté, à notre connaissance, de dénombrement précis des catholiques pratiquants. Mais nous retenons tous les « contacts globaux » dans le fichier mentionné ci-dessous.

Ordonnancement des colonnes

1° et 2°. — Nous avons mentionné tous les *diocèses* de la France métropolitaine, dans l'ordre alphabétique en indiquant, après le nom de chaque diocèse, la *circonscription civile correspondante* (sauf mention contraire, il s'agit d'un, deux ou trois départements).

3°. — La colonne « T » indique la page à laquelle on trouvera des renseignements sur le diocèse dans l'« Annexe I » des *Etudes de sociologie religieuse* de G. Le Bras (t. I, Paris, P.U.F., 1955, pp. 120-194). Cette annexe a été établie par Mlle Turlan en dépouillant les articles publiés par G. Le Bras dans la *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France.*

Zone des enquêtes « rurales ».

4°, 5°, 6° et 7°. — *Le type de l'enquête* faite auprès du clergé est repéré par les lettres O (observateur diocésain), A (enquête ancienne : antérieure à 1940), R (enquête plus récente) et C (enquête en cours). Dans la colonne des enquêtes récentes, les lettres ont été remplacées par la date exacte chaque fois que celle-ci nous a été communiquée.

8°. — *Les observations* précisent les indications précédentes. Nous donnons éventuellement la référence des *publications* ayant exposé les résultats des enquêtes.

Zone des enquêtes « urbaines ».

9°. — L'enquête a pu porter sur la population d'une ville, d'une partie de la ville ou d'une circonscription englobant la ville. Nous donnons *le nom de la ville* à titre de repère et nous indiquons dans la dernière colonne si l'aire de la consultation diffère du territoire de la ville. Toutefois, il nous a souvent été impossible de savoir si l'on avait pris en considération la commune ou l'agglomération.

10°. — La *population* indiquée est le nombre total des habitants des paroisses où l'on a fait une consultation. Les nombres sont ceux du recensement officiel civil de 1954. Les nombres terminés par plusieurs zéros sont arrondis.

11°. — Nous n'avons retenu que les consultations les plus récentes pour chaque ville car il y a des localités (notamment dans la région parisienne) où l'on a procédé à deux consultations successives. La *date* indiquée est celle de la consultation la plus récente.

12°. — Les *observations* précisent les indications concernant les enquêtes « urbaines » avec référence éventuelle des publications ayant présenté les résultats. Pour ne pas fausser les résultats des consultations projetées, nous avons dû renoncer à signaler celles qui sont en préparation.

Cet inventaire se limite strictement au regroupement des renseignements *publiés* par les autorités compétentes ; nous avons voulu pallier seulement à la grande dispersion des documents (articles de périodiques locaux, brochures, cahiers polygraphiés, etc...). Toutefois, dans beaucoup de cas, la publication est restée à usage interne et ne pourra être consultée qu'avec l'accord des autorités ecclésiastiques qui ont fait réaliser l'enquête.

Dans son état actuel, le tableau n'est pas absolument complet. Nous avons pensé toutefois qu'il pourrait être utile en donnant une première vue d'ensemble diocèse par diocèse. En retour, et dans l'intérêt de ceux qui s'attachent à ces problèmes, nous serions très reconnaissants à tous ceux qui pourraient nous aider à en combler les lacunes et à en corriger les erreurs :

a) en nous signalant *les enquêtes qui nous ont échappé* (y compris les recherches limitées à un petit territoire ou à une question) ;

b) en nous faisant parvenir ou au moins en nous indiquant les ouvrages et surtout les articles qui ont *publié* des résultats ou exposé des méthodes de travail ;

c) en nous communiquant le nom et l'adresse du *principal organisateur* de chaque enquête ;

d) en nous envoyant des *spécimens des questionnaires* utilisés par les enquêteurs, des consignes données aux collaborateurs, etc...

Au Groupe de Sociologie des Religions, ces éléments prennent place dans un fichier géographique qui classe par départements et localités les travaux sociologiques et sociographiques concernant la vie religieuse des Français (confessions diverses, religion populaire, non-conformisme, etc...) à travers l'histoire et à notre époque. Placé sous la responsabilité de Monique Vincienne, avec la collaboration d'Edith Gersenstein, cet instrument de travail fait une large place aux recherches en cours et aux inventaires d'archives. Il devient ainsi possible d'apporter une aide sérieuse aux divers chercheurs et de favoriser notamment les orientations comparatistes ou étiologiques qui permettront d'intégrer les monographies descriptives dans un dispositif orienté vers les synthèses et les explications.

Jacques MAITRE.
Centre d'Etudes Sociologiques
(C.N.R.S.).

(1) Diocèse	(2) Département	(3) T	Enquêtes auprès du Clergé (Enquêtes « Rurales ») Type d'enquête (4) O	(5) A	(6) R	(7) C	(8) Observations — Publication des ré
Agen.....	Lot-et-Garonne	121			45-46		Au début de chaque année, *La Se catholique du diocèse d'Agen* publ « Rapport général sur l'état religie diocèse d'Agen (résumé des cor rendus des archiprêtres) ». Quelque seignements sur l'arrondissement siastique de Nérac ont été donné *La Croix* du 24 avril 1954.
Aire et Dax	Landes	121	O		55		Enquête n'ayant porté que sur les
Aix	Bouches-du-Rhône (moins l'arrondissement de Marseille)	121			46		Renseignements dans P. Balique bassements sociologiques d'un dio *Masses Ouvrières*, février 1951.
Ajaccio.....	Corse		O		53-55	C	Enquête non encore terminée.
Albi.	Tarn				45-49		Voir : L. de Laeger : *Le Tarn d* Albi, Ed. Impr. coopérative du Sud-
Amiens.....	Somme	122			54-55		
Angers.....	Maine-et-Loire	122	O				
Angoulême..	Charente	123	O				Une enquête est en projet.
Annecy.....	Haute-Savoie et canton d'Ugines (Savoie)				55		Enquête portant seulement sur tance à la messe (consultation don dans tout le diocèse).
Arras.	Pas-de-Calais	124			55		Une enquête a porté sur les Résultats dans *Jeunesse* 1955, Direction des œuvres. Une autre a porté sur la région de Béthune frontière franco-belge). Eléments d Lestocquoy, *La vie religieuse d'un*

Consultations dominicales (Enquêtes « Urbaines »)			
(9) e qui a été ı centre de la sultation minicale	(10) Population totale de la zone consultée	(11) Date de la consultat. dominicale la plus récente	(12) Observations — Publication des résultats
			Une consultation dominicale a eu lieu dans la « région Rhône-Alpilles-Durance ».
.....		21 mars 54	
tres	34.126	Mars 1953	
iens.....	92.506	21 nov. 54	Le taux des messalisants (avec le décompte des enfants) a été publié par *Le dimanche, semaine religieuse d'Amiens*, le 27 novembre 1955.
;ers			
ıecy.....	33.114	27 mars 55	La consultation a couvert l'ensemble du diocèse. Les résultats sont présentés sous forme de carte dans *La page de Saint-André* (Bulletin trimestriel de l'Œuvre des vocations du diocèse d'Annecy), octobre-décembre 1955 (carte des paroisses).
as	53.000	Octobre 56	La consultation a porté sur l'agglomération. Le dépouillement est en cours.
ıls.....	68.078	14 nov. 54	Agglomération comprenant 4 communes. Résultats publiés par les *Informations religieuses du diocèse d'Arras*, 14 avril 1955.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
							vince. Le diocèse d'Arras, Arras, 1 1949. Des enquêtes récentes ont été en vue de missions régionales d doyennés.
Auch.....	Gers	127	O				
Autun.....	Saône-et-Loire	128			53-54		Enquête partielle. Résultats pour prêtré de La Clayette dans *La Cr* 12 août 1953.
Avignon.....	Vaucluse	129			46		
Bayeux.....	Calvados	130		38			Les renseignements sont tirés des pastorales.
Bayonne.....	Basses-Pyrénées	131			51		En 1955, la pratique religieuse des a été étudiée dans certaines par diocèse (Pays Basque, Béarn).
Beauvais....	Oise		O			56	Renseignements très intéressant la Semaine religieuse de Beauvais mai et du 1er décembre 1956 sur cédure de l'enquête rurale en cou

(9)	(10)	(11)	(12)
...res	5.409		
s.	180.000	27 avril 52	29 paroisses du bassin minier de Lens. Résultats publiés partiellement dans Y. Daniel, *Aspects de la pratique religieuse à Paris*, Editions Ouvrières, 1952, pp. 115-117.
)mer....	19.280	Janvier 52	Résultats dans *Mission ouvrière du Pas-de-Calais*, Lens.
vin.....	55.000	54	Tout le doyenné.
in-ard	50.000	54	Tout le doyenné.
h.....		25 nov. 56	
un, lons-s.-ône, reusot, on, tceau-Mines...	261.371	21 mars 55	Consultation simultanée dans 59 communes urbaines et suburbaines de la Saône-et-Loire (et 1 de l'Allier : Molinet, 994 hab.). Dépouillement en cours.
tceau-s-Mines.	43.000	26 avril 53	10 paroisses du bassin minier de Montceau. La population indiquée n'est qu'une estimation. Résultats publiés dans le *Nouvel Echo du bassin minier*, mai 1953. Cette enquête a été recouverte en quasi-totalité par celle qui a porté sur l'ensemble des zones urbaines du diocèse.
.....	65.181	24 févr. 57	Dépouillement en cours. La consultation a porté sur l'ensemble de l'agglomération paloise.
on.	11.407	17 mars 57	Dépouillement en cours.
rvais....	26.756	20 mars 55	Résultats publiés dans le *Bulletin* paroissial de la Cathédrale.
upiègne.		55	

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Belley...	Ain	132	O	A			Une enquête est en projet. L'e ancienne est constituée par les pastorales. Voir : « La déchristian du Bas-Bugey », *Cahiers du Clergé* 1955, n° 166.
Besançon....	Doubs, Haute-Saône et Territoire de Belfort	132		A			Quelques données récentes sont s'ajouter à l'enquête ancienne extrêmement partielle.
Blois.	Loir-et-Cher	133		A	49		Enquête partielle. L'enquête a repose sur les visites pastorales.
Bordeaux. .	Gironde	133		41		C	L'enquête ancienne repose sur les pastorales. L'enquête en cours explore méth ment le diocèse zone par zone depui
Bourges. ...	Cher et Indre	134			55		Résultats par doyennés dans *catholique du Berry*, 8 octobre 195
Cahors.	Lot				50		L'enquête a porté également s taines paroisses urbaines.
Cambrai. . .	Nord (arrondissement de Avesnes, Cambrai, Douai et Valenciennes).	137	O		52		Enquête portant sur la zone fro Une consultation dominicale a é dans tout le diocèse le 17 octobre

(9)	(10)	(11)	(12)
vais, on, piègne, is, l, etc... .	188.317	18 nov. 56	Consultation simultanée dans l'ensemble des paroisses urbaines du diocèse (47 paroisses). Premiers résultats dans la *Semaine religieuse de Beauvais* du 1er décembre 1956 et analyse dans le n° du 15 décembre 1956.
ncon....	73.445	Nov. 53	
tbéliard	190.000	24 mars 54	L'ensemble du pays de Montbéliard. Résultats présentés dans P. Virton et A. Chaffaujon, *Le Pays de Montbéliard.*
ul		15 avril 56	Résultats pas encore publiés.
es-Gray ray		4 nov. 56	Deux paroisses. Résultats pas encore publiés.
eaux ..	257.946	56	
urne. ...	19.460	6 févr. 55	Résultats publiés dans P. Gouyon, *La pratique religieuse d'une petite ville girondine. Libourne*, s. l., diocèse de Bordeaux, 1955.
ges. ...	53.879	55	*La Vie catholique du Berry* du 19 mars 1956 indiquait que l'enquête sur la pratique serait faite par consultation dominicale dans les paroisses de plus de 2.000 habitants.
nes, brai, i, n- es, tc..... ..	919.565	17 oct. 54	Une consultation dominicale a porté sur tout le diocèse. Quelques résultats dans la *Quinzaine diocésaine de Cambrai*, 7 novembre 1954.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Carcassonne	Aude	140			53-54		
Châlons.	Marne (moins l'arrondissement de Reims)				48-50		Enquête par comptage. Une cons dominicale a été faite dans tout le le 27 mars 1955.
Chambéry..	Savoie (arrondissement de Chambéry et qq. paroisses des cantons de Rumilly et Alby (Hte - Savoie)	141			50-51		Enquête un peu incomplète.
Chartres ...	Eure-et-Loire	141			51-53		Enquête restée très partielle.
Clermont-Ferrand.....	Puy-de-Dôme	142			52-53		Enquête très partielle.
Coutances ..	Manche	143			56		Résultats dans : Diocèse de Co *L'enquête sociologique diocésaine - I aperçus*, Coutances, Direct. des Œuv
Digne.	Basses-Alpes		O				
Dijon	Côte-d'Or	144	O				
Evreux.....	Eure	144		45	49-55		L'enquête de 1945 était partielle tats de la nouvelle enquête d Diebold, *Carte religieuse du diocèse d'* Evreux, Grand Séminaire, polygrap
Fréjus..	Var				45-47		Deux enquêtes partielles.
Gap.....	Htes-Alpes	145			45		
Grenoble. ..	Isère	145		A			Enquête très partielle. Le sud du est étudié avec cartes de la pratiq gieuse et graphiques dans « Géogr démographie du territoire de la mi Trièves, *La Semaine religieuse du d Grenoble*, 15 déc. 1955.

(9)	(10)	(11)	(12)
ons, nay, Mene-uld, y-le-ançois ...	216.505	27 mars 55	Consultation dominicale dans tout le diocèse. Résultats détaillés dans *Liaison* (Bulletin mensuel ronéotypé de la Maison des Œuvres de Châlons) à partir d'octobre 1955. Bref résumé dans la *Semaine religieuse de Châlons* du 14 octobre 1955.
nbéry..	32.139	14 déc. 52	Résultats partiels dans P. Virton, *Enquêtes de sociologie paroissiale*, Paris, Spes, 1953.
mont-and.....	113.391	54	
bourg, ances, gnes, etc		11 mars 56	L'ensemble des villes du diocèse a été consulté le même jour.
noble...	116.440	11 mai 52	Résultats présentés dans : Mme Perrot : *Grenoble, essai de sociologie religieuse*, Grenoble, Centre d'études des complexes sociaux, 1953.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Langres.....	Hte-Marne	148	O			C	On ne dispose jusqu'ici que de c anciennes et fragmentaires.
La Rochelle.	Charente-Maritime	177			47		L'enquête a porté également sur les
Laval..	Mayenne	149	O				Eléments extrêmement partiels a Quelques-uns datent de 1947-48. lors, trois cantons ont déjà fait l'e d'autres commencent.
Lille	Nord (arrondissements de Dunkerque, Hazebrouck et Lille)	149			49-50		Voir: Renard « Carte religieuse diocèse de Lille », *L'Union*, févrie J. Verscheure « Aspects méthodol d'une enquête menée dans le dioc Lille sur la pratique religieuse », *Vitæ*, VI, 1951 ; J. Verscheure enquête sur la pratique religieuse diocèse de Lille », *Masses Ouvrières* septembre 1951.
Limoges.. ..	Hte-Vienne et Creuse	150		A			Fragments d'enquête récente. Voi le cahier ronéographié : *Regard secteur de mission Bourganeuf* 1956
Luçon.	Vendée	152		A		C	Enquête en cours en 1957. D plus anciennes, mais détaillées Maisonneuve « Recherches sur la p religieuse en Vendée », *Mélanges de religieuses*, nov. 1954 et janv. 1955.

(9)	(10)	(11)	(12)
ne.	25.669	26 oct. 52	Résultats présentés dans : Comité d'études et de conférences. *Enquête statistique sur la pratique religieuse dans les paroisses de l'agglomération viennoise.*
res.		57 (?)	Une consultation dominicale a porté sur l'ensemble des villes du diocèse.
. . . . .	194.616	23 oct. 55	J. Verscheure (*Lille, la pratique dominicale. Aspects sociologiques*, Lille). *Premiers aspects de l'enquête du* 23 *octobre* 1955 *à Lille sur la pratique messe le dimanche des* 12 *ans et plus*, Lille, chez l'auteur, s. d. (1956). Sur Malo-les-Bains (banlieue de Dunkerque), voir : P. Lestaves, *Essai de sociologie d'une paroisse*, janvier 1948. (Archives Le Bras).
en- s.	41.744	22 juin 52	Les résultats ont été consignés par l'abbé Dewulder dans un document polycopié édité par la direction des œuvres du diocèse de Lille.
ires. . . .	4.633		
oaix. . . .	110.067	15 mars 53	Voir : *Témoignage chrétien*, 28 janvier 1955.
rcoing. . .			
oges. . . .	105.990	11 mars 56	
Sables- onne . . .	17.761	9 nov. 52	Seulement la paroisse de Notre-Dame des Sables. La *Semaine catholique du diocèse de Luçon* du 5 janvier 1957 annonçait une consultation qui devait avoir lieu avant Pâques dans toutes les villes de 4.000 habitants et plus.

(1)	(2	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Lyon	Rhône et Loire	153			52		L'enquête est restée partielle.
Le Mans ...	Sarthe	154			R		Renseignements dans *Etats qu naux* (édité par l'Evêché du Ma 1950 et de 1955.
Marseille ..	Bouches-du-Rhône (arrondissement de Marseille)	156					Diocèse presque uniquement urba
Meaux.	Seine-et-Marne	157			49-50		Enquête partielle. Renseignemen anciens dans Ph. Bernard : *Econ sociologie de la Seine-et-Marne,* 18 Paris, Armand Colin, 1953, qui partiellement les enquêtes de V.I gneau. Une monographie inédite fondie porte sur le canton de Brie Robert. En 1956 et 1957, des enquê paratoires à des missions ont porté paroisses.

(9)	(10)	(11)	(12)
n- eurbane	713.230	21 mars 54	Méthodes et résultats exposés par J. Labbens, *Les 99 autres*, Lyon, Ed. Vitte, 1954. *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise*, Lyon, Institut de sociologie, 1955-57, 3 vol. ; divers articles.
ızelles- -Lyon....	5.902		
ımbon- gerolles.	10.674	24 févr. 52	Paroisse Saint-Clément-de-Chambon (la population indiquée est celle de 1946). Résultats dans Paul Vieille, *La pratique religieuse dans une paroisse de Chambon-Feugerolle*, dact., Archives du groupe d'ethnologie sociale.
ınne	46.501	Oct. 55	
Étienne..	181.730	8 mars 53	Résultats publiés par *L'Essor* (de Saint-Etienne), le 17 mai 1953. Extraits dans l'*Actualité religieuse dans le monde*, 15 janvier 1953.
efranche -Saône ..	46.501	Oct. 55	
Mans ...	111.891	54	
rseille. .	732.822	8 mars 53	La consultation a porté sur tout le diocèse, c'est-à-dire l'arrondissement de Marseille. Résultats dans L. Gros : *La pratique religieuse dans le diocèse de Marseille*, Paris, Editions Ouvrières, 1953.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Mende.....	Lozère	158			R	C	L'enquête récente est restée très pa Une autre est en cours depuis 1955 questionnaire, très copieux et débo largement les problèmes de la pr religieuse, a été publié en supplémen *Quinzaine catholique du Gévaudan* octobre 1955.
Metz.....	Moselle		O				Renseignements précis dans *La* *lorraine*, 11, 18 et 25 janvier 1953. Elé détaillés donnés par G. Queneez da *Cahiers des groupes Reconstruction*, mars 1955, avec carte de la pratiqu gieuse par cantons. Noter que, da diocèse, certains recensements civils portent une rubrique d'appartenanc fessionnelle.
Montauban..	Tarn-et-Garonne	159		A	56-57		L'enquête antérieure était basée s conférences ecclésiastiques (résultat bliés régulièrement par le *Bulletin cat* *du diocèse de Montauban*).
Montpellier	Hérault	159			53		Enquête restée partielle. Voir J. C *Carte religieuse pour le diocèse de* *pellier*.
Moulins....	Allier	159			51-54		Enquête restée partielle.
Nancy.....	Meurthe-et-Moselle	161	O				Quelques éléments pour la zone f lière en 1953.
Nantes.....	Loire-Atlantique	161	O				
Nevers	Nièvre	162		33			1886 ; 1909 ; 1933 (Visites pastoral

(9)	(10)	(11)	(12)
tauban..		20 mars 55	Ensemble de la commune.
tluçon.	48.743	18 oct. 53	Résultats dans : Malley, *Montluçon. Etude sociologique*, s. l., s. d., polygraphié.
		Mars 54	Plusieurs villes du diocèse ont fait l'objet d'une consultation en mars 1954.
cy.....	165.000	15 nov. 53	Nancy et communes limitrophes. Quelques résultats dans : *Bulletin paroissial* (de Nancy), mars et avril 1954. Carte dans *Témoignage chrétien*, 29 octobre 1954.
wy.....	66.000	16 oct. 55	Agglomération de Longwy avec Saulnes et Heumont.
es.....	263.522	4 mars 56	Agglomération de Nantes et 7 communes. Résultats dans *La pratique religieuse dans l'agglomération nantaise*, (Nantes).

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Nice	Alpes-Maritimes				46 et 51		Une consultation dominicale a été le 21 novembre 1954 dans tout le d (voir colonne 12).
Nîmes	Gard	163			45		Enquête partielle, reposant sur les pastorales. En 1952, une enquête gé a été lancée par l'« Action cath générale des hommes ».
Orléans ...	Loiret	164			56		Enquête portant sur la moitié n du diocèse. Une brochure a été (voir : *Informations catholiques i tionales* du 1er juillet 1955).
Pamiers.. ..	Ariège	166	O		49-50		L'enquête commencée n'a pas abouti.
Paris..	Seine	167					Diocèse uniquement urbain.
Périgueux..	Dordogne	169			47		Eléments dans J. Mamert, *Es sociologie religieuse du plateau de* (Thèse, Sciences Politiques, 1950, da
Perpignan .	Pyrénées-Orientales	171			41		

(9)	(10)	(11)	(12)
.....	515.484	21 nov. 54	Résultats dans : *Les Nouvelles religieuses* (Bulletin officiel du diocèse de Nice), 7 avril et 26 mai 1955 et 5 avril 1956. *La pratique dominicale. Carte religieuse du diocèse de Nice*, Nice, Grand Séminaire, 1955, polygraphié. La consultation a porté sur tout le diocèse.
es	89.130	14 mars 54	Avant la consultation le P. Birou avait procédé à un contact global dont les conclusions sont résumées sous le titre *Enquête sociologique sur Nîmes*, s. l., s. d., polygraphié.
.....	113.671	24 mars 57	Consultation ayant porté sur l'ensemble du bassin minier d'Alès. Dépouillement en cours.
ans ...	100.000	Janv. 53	Orléans et sa banlieue.
targis..	15.117	Oct. 52	Voir : *Informations catholiques internationales*, 15 janvier 1954.
.....	5.154.832	14 mars 54	La consultation dominicale qui a eu lieu dans l'ensemble du diocèse est en cours de dépouillement. Premiers résultats dans *La Semaine religieuse de Paris*, 1er mai 1954. Indications sur les catégories socio-professionnelles dans G. Pourchet « Aperçu sociologique sur le monde ouvrier », *Masses ouvrières*, n° 129, avril 1957.
ueux..		24 avril 55	Résultats dans *Essai d'analyse du recensement de pratique dominicale « Périgueux, 24 avril* 1955 », s. l., n. d. (Périgueux, 1957), polygraphié. Voir aussi Michelle Delguel, *Périgueux, Essai de sociologie religieuse*, Mémoire dactyl. Institut d'études politiques de Bordeaux, 1956. Les tableaux détaillés des résultats ont été publiés par *La Semaine religieuse du diocèse de Périgueux et Sarlat*, 18 février et 3 mars 1956.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Poitiers. . . .	Vienne et Deux-Sèvres	172			56		Résultats publiés par le *Courrier fr*
Le Puy.	Hte-Loire	173			52		Enquête partielle, réalisée par la nesse agricole chrétienne ». Une autr lancée en janvier 1952 par l'évêch paroisses sur 214 ont répondu).
Quimper. . .	Finistère	173			45 et 52		Enquêtes un peu imprécises (c 1952 est fragmentaire).
Reims..	Ardennes et Marne (arrondissement de Reims)	175		23	53	C	En 1953, une partie du diocèse étudiée dans le cadre de l'enquête frontière franco-belge. Une enquête cours dans la région de Vouziers autre dans la vallée de la Meuse.
Rennes.....	Ille-et-Vilaine	175			50-51 et 54		Voir les études de F. Boulard, L.J. et J. Le Duigou dans : *Connaître un lation, Economie et Humanisme* (19 2-3. Une enquête plus récente a po Châteauneuf et son doyenné. En 1954, une enquête générale a été par l'évêché.
Rodez.	Aveyron	177			46		Enquête restée très fragmentaire. graphie d'une localité dans : H. M *Essai de monographie économique et de la paroisse de Novis.* (Thèse, S Politiques, 1949 ; publié en 1955 c Colin). Eléments sur les cantons de Geniez-d'Olt et de Naucelle dans *L* du 20 mars 1954.
Rouen.....	Seine-Maritime	177	O				
Saint-Brieuc	Côtes-du-Nord	179			54		Résultats par paroisse dans *Voir* Saint-Brieuc, Direction des œuvres

(9)	(10)	(11)	(12
ers, suire, el- lt, un, aixent, ienay, iars, etc	125.533	Mars 56	Consultation portant sur l'ensemble des villes du diocèse (16 communes). Résultats publiés par le *Courrier français.*
uy	23.453	20 mars 55	
is..	121.145	21 mars 54	La population indiquée est celle de Reims seul ; la consultation dominicale a porté aussi sur des communes satellites. Résultats présentés dans des cahiers polygraphiés édités par le Secrétariat Social de Reims. Voir aussi : « Quelques données sur Reims », *Actualité religieuse dans le monde,* 15 mai 1955 et « La situation religieuse du monde ouvrier à Reims », *La Croix,* 15 janvier 1955.
es.....		55 (?)	
u		20 mars 54	Partiellement dépouillé.
zeville			Bassin houiller de Decazeville.
n.....	20.674		Trois paroisses seulement ; la population indiquée est celle de 1946. Résultats dans Michel Quoist : *La ville et l'homme,* Paris, Editions ouvrières, 1952.
-Brieuc		21 mars 54	Consultation simultanée dans les principales agglomérations du diocèse.

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
St-Claude...	Jura	180			48		Analyse approfondie dans S. *Recherches sociologiques sur la p religieuse du Jura*, Lons-le-Saunie (4 cahiers polygraphiés). Un compt l'assistance aux messes du dernier di de septembre 1955 a été effectué da le diocèse (villes et campagnes).
Saint-Dié...	Vosges	180			48		Enquête restée partielle. Un sonda tant sur 2.000 personnes a été réalisé e
St-Flour....	Cantal	181			54-55		Résultats dans *La Semaine catho Saint-Flour*, 24 nov. 1955.
Saint-Jean de Maurienne..	Savoie (arrondissement de St-Jean de Maurienne)	182			48-49 et 49-52		Enquêtes partielles.
Séez	Orne	182			55		Résultats dans : *Pratique religi orientations pastorales, diocèse de* Alençon, Direction des Œuvres, 195
Sens.....	Yonne	183	O		55		Enquête très partielle.
Soissons.. ..	Aisne	183			51-52		
Strasbourg..	Bas-Rhin et Haut-Rhin	184	O				Noter que, dans ce diocèse, certain sements civils comportent une r d'appartenance confessionnelle. D quêtes locales se multiplient depuis voir, par ex., O. d'Allerit « Etude pratique religieuse d'une paroisse d'Alsace » (Zimmerbach), *Bulletin siastique du diocèse de Strasbourg*, 1 1953. P. Winninger est en train de tionner une carte de la pratique du licisme à la campagne pour l'ensem diocèse.
Tarbes et Lourdes .	Hautes-Pyrénées	185			56		Lacunes.

(9)	(10)	(11)	(12)
mpa-le	5.862	Mars 54	
.....	22.022	15 oct. 50	Résultats dans S. Ligier, *op. cit.*
ez.....	5.588		Isambert (F.A.) « Communication sur Morez (Jura) et les localités environnantes ». *Bulletin de liaison des chercheurs du Centre d'études sociologiques*, n° 2.
gny.. ...	4.130	Mars 54	
ns.....	4.930	Mars 54	
sbourg..	259.000	14 nov. 54	La consultation a porté sur toute l'agglomération. Résultats dans l'*Annuaire de l'amicale des anciens élèves du collège de Zillisheim*, 1956, et dans P. Winninger, « Eléments de géographie religieuse de l'agglomération strasbourgeoise. Le catholicisme », *Bulletin de l'association géographique d'Alsace*, 2e semestre 1956.
house ..		1er mars 53	Idem. La consultation n'a porté que sur la paroisse Ste-Marie. Résultats publiés par M. Sommer dans *Rythmes* (revue de Colmar).

(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)
Tarentaise..	Savoie (arrt de Moutiers et Albertville)		O				
Toulouse ..	Hte-Garonne	185		41-42			Renseignements dans Maurice « *Eglise, Ecole, Politique.* Résultats quêtes sur la sociologie religieuse du tement de la Haute-Garonne », *Cahi ternationaux de sociologie* (1950), VII aussi : E. Delaruelle « Contribution à de de la géographie religieuse du Ouest », *Revue géographique des P et du Sud-Ouest*, XIV (1943), pp. 4
Tours.	Indre-et-L.	187			45-46		
Troyes	Aube	187			48-50		
Tulle	Corrèze	188			54		
Valence.....	Drôme	189	O		48 et 52		Enquête restée fragmentaire en Enquête ancienne sur les jeunes.
Vannes.....	Morbihan				53		En outre, une enquête récente fondie à porté sur Guer et les paroi doyenné.
Verdun. . ..	Meuse	191			52		Renseignements dans *La Croix* décembre 1952. Voir *La Semaine re du diocèse de Verdun*, 4 décembre 1 l'*Ordo* 1953.
Versailles. .	Seine-et-Oise Oise	192		35-37			Enquête partielle en 1935-37 pastorales). On a procédé à une co tion dominicale dans tout le diocèse e Voir la carte publiée par *La Croix* octobre 1955. Des éléments plus dans L. Lemouzi, *Contribution à un sur la vie religieuse dans le canton d sons-Laffitte.* (Thèse, Sciences Polit
Viviers.	Ardèche	194			56-57		Carte de la pratique religieuse du dans A. Siegfried : *Géographie élect l'Ardèche*, Paris, A. Colin, 1942. L'e récente est en cours de dépouillemen aussi : *Semaine religieuse du dio Viviers*, 6 juillet 1951.

(9)	(10)	(11)	(12)
ouse ..	268.863	15 mars 53	Résultats dans « La messe du dimanche à Toulouse », *La Semaine catholique de Toulouse*, 4 mars 1956.
s.		22 mars 53	
es.	86.261	20 mars 55	Résultats dans F. Malley : *Troyes. Essai de sociologie religieuse*, s. l., s. d., polygraphié. La consultation portait sur l'ensemble de l'agglomération troyenne.
ailles ıt le tement entoure et la dé- ment de ıne)	1.108.791	14 mars 54	La consultation a eu lieu simultanément dans l'ensemble de la Seine et de la Seine-et-Oise. Voir précisions à la rubrique du diocèse de Paris. Voir aussi : *La Croix*, 27 octobre 1955. *La Semaine religieuse du diocèse de Versailles*, 2 mai 1954.
eil.....	8.071	16 mai 54	

STATISTIQUES DU CATHOLICISME AMÉRICAIN

IL se trouve que la date de 1789 représente aux Etats-Unis le commencement d'une révolution peu bruyante mais pourtant très importante dans l'histoire de la grande démocratie anglo-saxonne. Le 25 mars 1789 en effet, à Whitemarsh où ils s'étaient réunis, des prêtres américains choisissaient le Père John Carroll, un ancien jésuite, comme leur premier évêque. Six mois plus tard, le 6 novembre, le pape Pie VI nommait officiellement John Carroll premier évêque de Baltimore avec comme diocèse l'ensemble des Etats-Unis (entre temps, le 30 avril, George Washington avait été solennellement « inauguré » premier président des Etats-Unis). Le nouvel évêque allait se trouver devant un pays immense, mais devant bien peu de fidèles, et bien peu de prêtres. Sur une population totale alors estimée à 3.000.000 (les Noirs qui étaient sans doute près d'un million ne sont pas compris dans ce nombre), les catholiques connus comme tels n'étaient guère que 30.000. Les Congrégationalistes et les Presbytériens étaient alors de loin les deux groupes les plus importants. Mais, dans leur grande majorité, les premiers Américains n'appartenaient à aucune église.

Encore plus grave était sans doute pour les catholiques américains le problème du recrutement sacerdotal. Deux ans après la création du diocèse, les Sulpiciens français ouvriront bien leur premier séminaire à Baltimore avec 6 professeurs et quelques élèves venus d'Europe, mais trois ordinations seulement auront lieu pendant les 10 premières années. A part les anciens jésuites et les prêtres chassés de France par la révolution, il fallut se contenter de ceux qui se présentaient, quitte à devoir les suspendre au bout d'un an comme les deux premiers « apôtres » de Boston, ou à les voir rejetés par leurs propres paroissiens comme ce fut le cas du premier prêtre résidant à New-York, un ancien aumônier de la marine française.

Pourtant, alors qu'en 1927 André Siegfried appelait encore les Etats-Unis « un pays protestant », un sociologue comme Will Herberg pouvait présenter récemment l'Amérique comme un pays où Protestantisme, Catholicisme et Judaïsme ont pareillement acquis droit de cité. Quelle est exactement la situation des catholiques et combien sont-ils en 1957 ? Voilà ce que nous voudrions étudier maintenant.

Le nombre des fidèles.

Jetons d'abord un coup d'œil sur un livre d'information générale comme le *Yearbook of American Churches*. Cet ouvrage publié par le « National Council of the Churches of Christ » donne en fait des renseignements sur toutes les églises, ou plus exactement sur toutes les confessions, aux Etats-Unis. Sous un titre

légèrement différent d'abord, il a été publié au moins tous les deux ans depuis 1916 et l'édition pour 1955, parue en septembre 1954, donne des renseignements sur la situation des groupes religieux en 1953 (1).

En 1953, il y avait aux Etats-Unis 255 groupements religieux distincts, officiellement connus comme tels. En réalité, beaucoup de ces églises étaient de faible dimension et seulement 70 d'entre elles avaient plus de 50.000 membres. A eux seuls, ces 70 groupements réunissaient plus de 98% du nombre total des personnes considérées comme rattachées plus ou moins officiellement à une église. Ce nombre qui s'élevait lui-même à 94.842.845, correspondait à 59,5% de la population totale des Etats. Il était sensiblement plus grand que celui de l'année précédente. En effet, tandis que la population totale n'avait augmenté que de 1,7% en un an, le nombre des membres des Eglises avait augmenté de 2,8%, les Protestants augmentant de 3% et les Catholiques de 4%. Au total la physionomie religieuse des Etats-Unis se présentait donc comme une mosaïque plus ou moins disparate de 6 grands groupes.

Tableau 1

Les 6 grands groupes religieux en 1953

Bouddhistes	63.000
Vieux catholiques et Eglise Nationale Catholique Polonaise	366.088
Orthodoxes	2.100.171
Juifs	5.000.000
Catholiques Romains	31.476.261
Protestants	55.837.325
Total	94.842.845

Il est évident qu'un pareil tableau appellerait bien des commentaires et il faudrait au moins indiquer que sa simplicité ne saurait faire oublier la grande complexité du problème rencontré par tout statisticien qui essaye de comparer des chrétiens aussi différents que les Luthériens peuvent l'être des Baptistes et à plus forte raison des Mormons et des membres des diverses sectes « spiritualistes ». De même le bloc juif réunit trois groupes bien différents les uns des autres et ne compte ses 5.000.000 d'adhérents qu'à la condition d'y inclure toutes les personnes d'origine juive, quelle que soit aujourd'hui leur position vis-à-vis d'une synagogue établie. Par contre, il serait regrettable de comparer le total des 94 millions de rattachés à une église, avec le reste de la nation pour conclure tout de suite comme on l'a trop souvent fait qu'il y a aux Etats-Unis plus de 60.000.000 de personnes qui n'appartiennent à aucune église. De fait ces différents groupes religieux ont des méthodes très différentes pour dénombrer leurs membres et alors que certains comptent tous les enfants, beaucoup ne retiennent que des adultes ou du moins des confirmés, donc un très grand nombre d'enfants au-dessous de 12 ans sont laissés de côté.

(1) *Yearbook of American Churches. Information on all faiths in the U.S.A.*, National Council of the Churches of Christ, New-York.

Le Catholic Digest a fait faire en 1953, par un groupe de spécialistes, une enquête sur les opinions religieuses des Américains d'aujourd'hui (2). Une des questions — et il s'agit ici d'une question bien américaine — était : « Quelle ést l'église de votre préférence ? ». Les réponses, venues de tous les côtés des Etats-Unis et considérées par tous comme valables, sont du plus haut intérêt pour notre étude. Alors que 68% des personnes interrogées se décident en faveur de « l'église protestante » et que 4% optent pour « l'église juive », 23% déclarent être catholiques et seulement 5% indiquent qu'elles n'ont pas de préférence. Si ce dernier chiffre de 5% semble bien faible, il peut être utile de le comparer aux réponses obtenues dans la même enquête pour une question plus directe : « Etes-vous membre actif d'une église ? ». A cette question 73% des personnes de 18 ans et plus ont répondu : « Oui ». On trouve un pourcentage plus élevé dans une des enquêtes menées par Gallup en 1954, pour une formulation voisine : 79% des adultes interrogés ont déclaré « appartenir à une église » (3). Sur les 95 sénateurs que comptait alors le Sénat (il y a trois ans), 94 ont indiqué qu'ils étaient membres d'une église. Sans insister davantage sur ce phénomène national d'un accroissement massif des groupes religieux aux Etats-Unis, arrêtons-nous davantage aux statistiques données sur ces 30.000.000 et plus de catholiques. Sont-ils réellement aussi nombreux ?

Dès qu'il s'agit de statistique du catholicisme aux Etats-Unis, la source principale est le *Directoire officiel Catholique*, gros livre publié chaque année au mois de mai. En fait tous les autres ouvrages utilisent les chiffres publiés par le *Directoire* (4) et les chiffres qu'il utilise ont été fournis par les différents évêchés. Il est bien évident qu'un pareil travail ne saurait se faire sans erreur et dès la toute première page une note nous avertit que les éditeurs aussi bien que les différentes autorités ecclésiastiques ne veulent pas prendre totalement la responsabilité des chiffres cités. Il n'y a pas encore bien longtemps, le grand spécialiste des églises protestantes américaines Paul Douglas disait que « les différents *Yearbooks* étaient les meilleurs pièces parmi les œuvres d'imagination en Amérique » (5). Moins sévère peut-être, mais aussi prudent, était récemment un professeur d'histoire, le Père F.X. Curran quand il écrivait : « En ce qui concerne les statistiques portant sur l'ensemble de la population catholique, il faut adopter une marge d'erreurs assez variable mais probablement assez grande...

---

(2) Réalisées de novembre 1952 à mai 1954, différentes enquêtes utilisent souvent des questions aussi diverses que celles que nous allons trouver ici, où une question de *préférence* est suivie d'une question d'*appartenance* ou d'une question de *participation*. En fait il ne saurait être possible de faire une distinction nette entre ces différents modes de rattachement à telle ou telle église et les chiffres seront cités comme ils sont publiés dans les statistiques officielles. Pour les catholiques en particulier nous estimons impossible dans le cadre américain de reprendre les distinctions maintenant célèbres du Professeur Le Bras sur les différentes catégories de catholiques. Le Père Fichter a pu essayer de le faire dans son étude sur une paroisse de La Nouvelle-Orléans, mais à l'échelle des Etats-Unis les éléments qui pourraient permettre de pareilles distinctions semblent encore manquer et nous nous contenterons d'indiquer quelques raisons qui nous poussent à croire que, lorsque nous parlerons de « catholiques », il s'agira souvent de membres assez bien rattachés à leur paroisse et qui seraient chez nous des « messeux » ou des « pascatins », en tout cas plus que de simples « pratiquants saisonniers ». En effet il s'agit d'un pays neuf où il n'a pas été possible de considérer tout le monde comme catholique jusqu'à preuve du contraire. Parce qu'ils étaient en petite minorité, les catholiques pratiquants se comptaient plus facilement. Par ailleurs, le « liber animarum » est souvent d'abord la liste des personnes recevant annuellement la série des enveloppes à utiliser tous les dimanches pour la quête, et comme la fréquence des déménagements rend nécessaire une remise à jour de ces listes, il semble bien que les chiffres donnés ne doivent guère s'éloigner d'une vérité assez facile à connaître. Nous verrons pourtant que le nombre des baptisés semble plus grand qu'on ne l'aurait cru et il sera intéressant d'expliquer pourquoi.

(3) *Public Opinion News Service*, juillet 1954.

(4) *The Official Catholic Directory*, P.J. Kennedy, New-York.

(5) H.P. Douglas, *The Springfield Church Survey*, New-York, G. Doran, 1926 (p. 36).

De toute évidence, des centaines de milliers de personnes baptisées catholiques n'ont pas été comptées dans les statistiques publiées par le Directoire » (6). Si ces statistiques sont fausses ou incomplètes, ce serait donc en ce qu'elles ne donneraient pas, et de loin, un nombre suffisant de catholiques.

Avant même de vérifier cette affirmation par des chiffres, tentons de l'expliquer. On entre en effet dans l'église par le baptême qui est un acte public et officiel, facile à contrôler et donc à traduire en statistiques. Il est par conséquent possible de savoir exactement le nombre des personnes qui sont officiellement devenues membres de l'Église. Mais si entrer dans l'Église constitue un engagement à vie, il est bien certain que l'Église est souvent seule à considérer cet engagement comme encore existant. Bien des baptisés se sont peu à peu éloignés pour devenir des « apostats » au moins de fait, ou comme on dit aux Etats-Unis des « fallen-away ». Les sociologues américains se rendent bien compte « du grand nombre des catholiques qui se sont éloignés de l'église ou qui ne remplissent plus leurs obligations canoniques. Les recherches déjà faites semblent indiquer que 25% au moins des catholiques baptisés ne pratiquent pas leur foi » (7). Le Père Fichter par exemple, dans cette paroisse de la Nouvelle-Orléans qu'il a longuement étudiée, a trouvé 10.946 personnes qui se déclaraient catholiques, mais seulement 6.727 étaient en fait reliées à leur paroisse et parmi les « 5.281 personnes de 7 ans et plus qui sont touchées par le précepte dominical, (...) le nombre le plus élevé d'assistance à la messe au cours de l'année fût de 4.468 le jour de Pâques. La moyenne dominicale était de 3.465 » (8).

Mais, dans de grosses paroisses, surtout en ville, il est souvent presque impossible pour un curé de connaître les migrants perpétuels que sont aux Etats-Unis ces nombreux foyers qui déménagent si souvent que, au cours des 3 dernières années, c'est une moyenne annuelle de 30.000.000 de personnes qui ont changé de domicile et donc souvent de paroisse. Comme le fichier paroissial est très souvent tenu à jour en fonction d'enveloppes « de quête », il est compréhensible que ces nouveaux venus qui ne se sont pas fait connaître dans une paroisse qu'ils peuvent d'ailleurs fréquenter ne vont pas recevoir d'enveloppe et ne seront donc pas comptés comme paroissiens. Une raison, peut-être même plus importante, est la difficulté qu'aura toujours un curé de paroisse à présenter toute la vérité quand il sent très bien qu'une paroisse trop grande risque d'être divisée — il ne saurait de bon cœur se laisser enlever une partie de son troupeau — et qu'elle sera en tout cas taxée plus durement par l'évêché quand il s'agira de bâtir une école interparoissiale. Une dernière raison est aussi cette tendance bien humaine qui veut qu'on reprenne, à quelque chose près, le chiffre de l'année précédente ; un pareil procédé grossirait les résultats dans un pays en perte de population, mais il les diminue au contraire dans un pays en plein développement. Une preuve nous en est d'ailleurs fournie par les chiffres donnés dans le *Directoire*. Le diocèse de Sacramento en Californie par exemple avait indiqué pour 1953 une population catholique totale de 209.231 et nous retrouvons le même chiffre pour 1954. Dans le Texas le diocèse de Corpus Christi avait donné en 1953 un chiffre rond de 500.000 fidèles et ce chiffre était évidemment trop beau pour ne pas être repris tel quel l'année suivante, tandis que le diocèse de Dallas, toujours dans le Texas, passait à la même époque de 86.340 à 96.339 et augmentait donc de 9.999 membres (9).

---

(6) Francis X. Curran, s. j., *America*, 9 février 1957, p. 521.
(7) Georges A. Kelly, « The Parish census », dans *Sociology of the Parish, op, cit.*, p. 240.
(8) Joseph H. Fichter, *Southern Parish*, p. 119.
(9) Ces chiffres sont tirés de *The Official Catholic Directory* de 1954 et de 1955. Ce sera désormais ainsi pour tous les autres chiffres cités. Ils sont toujours pris dans le directoire publié l'année suivante.

Pourquoi insister davantage sur cette tendance à diminuer la réalité quand une preuve des plus frappantes nous est donnée dans le *Directoire* lui-même, puisque nous y trouvons, diocèse par diocèse, et dans les tables récapitulatives, État par Etat, les chiffres de la population civile totale. Alors que ces chiffres pourraient être facilement empruntés à un annuaire officiel (10), il se trouve que ceux que fournit le *Directoire* sont toujours en deçà de la réalité. Par exemple, alors que le *Directoire* de 1955 donne pour les 4 Etats du centre sud-est, c'est-à-dire le Kentucky, le Tennessee, l'Alabama et le Mississipi, une population totale de 11.491.000, le chiffre correspondant publié par l'*U. S. Statistical Abstract* est de 11.682.000. Cette différence peut sembler faible et elle l'est si nous la comparons avec celle que nous trouvons pour les 5 Etats du centre nord-est, l'Ohio, le Michigan, l'Illinois, le Wisconsin et l'Indiana. Le *Directoire* donne en effet 30.946.000 alors que le chiffre officiel correspondant est de 32.529.000. Au total le *Directoire* publié en mai 1954 estime la population totale des Etats-Unis à 153.664.783, alors que le chiffre donné par le bureau du *Census* est de 161.197.000. Les chiffres officiels peuvent ne pas être donnés à une unité près, ils n'en sont pas moins beaucoup plus élevés.

Notons que, aux Etats-Unis plusieurs groupes revendiquent le titre de « catholiques ». A côté des épiscopaliens connus souvent sous le nom d'« anglo-catholiques », nombreux sont les groupes chrétiens qui entreraient dans une liste complète de tous ceux qui se disent « catholiques » (11).

Un premier coup d'œil au tableau 2 nous donne donc un pourcentage de catholiques très élevé en 1955 et plus de 20 fois supérieur à celui qui existait probablement au début du XIXe siècle. La croissance est pourtant loin d'avoir été très régulière et il est à noter que,de 1920 à 1940, l'augmentation avait été pratiquement nulle. Par contre au cours des 15 dernières années, un véritable changement intervient et non seulement l'augmentation commencée après 1940 se maintient après 1945, mais son rythme s'accélère encore nettement. Ceci d'ailleurs correspond bien à une sorte de tendance générale dans les différentes confessions

---

(10) *United States Statistical Abstract*, Washington, D.C. Tous les chiffres indiquant la population totale seront empruntés à cette source.

(11) *Le Handbook of denominations* (Abingdon Press, New-York, 1951, 298 p.) nous présente plusieurs églises catholiques. *L'Église catholique américaine* dont le sous-titre est en fait Syro-Antiochienne correspond à l'Eglise Jacobite Apostolique et ne groupe guère que 5.000 membres. Bien différente est l'*Eglise Américaine Catholique* fondée par le Père Vilatte et qui essaye de grouper autour d'elle tous les Vieux Catholiques des Etats-Unis et déclare compter 100.000 fidèles. Beaucoup plus importante est l'*Eglise nationale polonaise Catholique d'Amérique*, fondée par des schismes assez sérieux dans les communautés polonaises ; elle comprend maintenant près de 250.000 membres toujours groupés en diocèses. Encore plus traditionaliste est certainement l'*Eglise catholique Grecque Orthodoxe Carpatho-Russe Américaine* où 75.000 membres essayent d'amalgamer sous l'étiquette de catholiques orthodoxes des « nationalités » aussi diverses que les Grecs et les populations Karpatiques d'une part, les Russes et les Américains de l'autre. L'*Eglise Nationale Lithuanienne, Catholique*, fondée en 1914 grâce à l'appui de l'église nationale polonaise, comptait en 1951 trois églises et 5.672 membres.

L'*Eglise Catholique Apostolique* ne compte guère plus de 2.500 membres et est millénariste.

L'*Eglise Chrétienne Catholique Apostolique* avait été fondée en 1901 à Zion dans l'Illinois par un ancien ministre congrégationaliste. Ses membres restent localisés dans cette ville sainte qu'ils avaient fondée où ils ne sont plus en majorité, mais où ils continuent de jouer chaque année une Passion inspirée d'Oberammergau et à croire que la terre n'est pas ronde.

L'*Eglise Catholique Libérale* ne veut être ni protestante ni catholique romaine, mais seulement catholique. Ses membres sont divisés malgré ce grand désir d'unité en deux groupes dont le plus important (environ 3.500 personnes) est d'inspiration théosophiste, mais garde un corps épiscopal qui prétend remonter à Urbain VIII et donc aux apôtres.

De cette multiplicité résulte le nom de « *Roman Catholic* », utilisé fréquemment et tendant à faire du catholicisme une dénomination — plus nombreuse — parmi d'autres.

Tableau 2

Les Catholiques
et la population totale de 1800 *à* 1955 (12).

Année	Population catholique	Population totale	Pourcentage catholique
1800	50.000	5.308.000	0,9
1820	195.000	9.638.000	2
1840	663.000	17.069.000	3
1860	3.103.000	31.443.000	9,9
1880	6.259.000	50.155.000	12,5
1900	10.129.000	75.994.000	13,3
1910	14.347.000	91.972.000	15,6
1915	16.564.109	100.549.000	16,5
1920	17.885.646	106.466.000	16,8
1925	18.878.722	115.832.000	16,3
1930	20.215.098	123.188.000	16,4
1935	20.735.189	127.362.000	16,3
1940	22.293.101	132.122.000	16,9
1945	24.402.124	139.928.000	17,4
1950	28.634.878	151.683.000	18,9
1955	33.574.017	165.248.000	20,7

américaines où une très notable expansion se réalisa dès le début de la deuxième guerre mondiale (13).

Si ce pourcentage de 20% correspond assez bien aux estimations courantes et en particulier aux conclusions de Will Herberg (14) il reste certain que tous les *surveys* qui ont été faits récemment donnent un pourcentage encore plus élevé et Gallup, par exemple, a conclu en 1955, que 22,9% des adultes américains se considéraient comme catholiques (15). Le *Catholic Digest* dans l'étude déjà citée, avait déjà trouvé un total de 23% d'adultes américains se déclarant catholiques. Quelle estimation est la plus proche de la vérité ?

Quand un spécialiste des questions religieuses aussi qualifié que Will Herberg dit que « les statistiques religieuses en Amérique, de notoriété publique, manquent d'exactitude » (16), il n'entend certes pas dire que tous les chiffres donnés sont faux. Il existe en effet dans le *Directoire* des éléments qui sont facilement vérifiables et dont la valeur est par conséquent très grande. Non seulement toute paroisse doit tenir des registres paroissiaux dans lesquels sont fidèlement relevés certains actes sacramentaires comme le baptême et le mariage, mais l'évêché a le devoir de faire vérifier la bonne tenue de ces livres et ces vérifications se font fidèlement dans les évêchés américains par des prêtres chargés particulièrement de cette

(12) Dans cette table les chiffres antérieurs au XXe siècle sont tirés de Gerald SHAUGHNESSY : *Has the Immigrant kept the faith ?* Macmillan 1925. Ils n'ont qu'une valeur approximative. Les autres viennent du *Directoire* et du *U.S. Abstract.*

(13) Voir *Information service*, 8 janvier 1955.

(14) Will HERBERG, *Protestant, Catholic, Jew.* Doubleday N.Y. 1955. Voir en particulier, pp. 174 et 241.

(15) *Op. cit.*, p. 60.

(16) *Op. cit.*, p. 78 citant *Public Opinion News Service*, 20 mars 1955.

Tableau 3

Total des naissances et baptêmes d'enfants de 1943 *à* 1954

Année	Total des naissances	Baptêmes d'enfants	Pourcentage
1943	2.934.860	722.434	24,61
1944	2.794.800	710.648	25,43
1945	2.735.456	705.557	25,79
1946	3.288.672	738.314	22,45
1947	3.699.940	907.294	24,52
1948	3.535.068	937.208	26,51
1949	3.559.529	943.443	26,50
1950	3.554.149	973.544	27,39
1951	3.750.850	1.018.303	27,19
1952	3.846.986	1.077.184	28,00
1953	3.909.000	1.094.872	28,01
1954	4.021.000	1.161.304	28,88
Totaux 1943–54	41.630.310	10.990.105	26,57

tâche. Or que trouvons-nous quand nous considérons les registres paroissiaux ? Contentons-nous d'étudier ce qui s'est passé depuis 1943. Utilisant d'une part le *U. S. Statistical Abstract pour* 1955 et les *Directoires catholiques* publiés depuis 1944, les tableaux 3, 4 et 5 présentent respectivement les baptêmes, les mariages et les enterrements catholiques comparés avec les chiffres correspondants de naissances, de mariages et de décès. Pour les baptêmes, seuls les enfants ont été pris en compte et une moyenne de près de 100.000 baptêmes d'adultes a été laissée de côté. Il est ainsi facile de comparer les baptêmes catholiques au total des naissances. Après un fléchissement assez sensible en 1944 et en 1945 dû à la guerre (et encore au cours de ces années la proportion devenait nettement meilleure) une légère reprise s'est amorcée en 1946 et s'est transformée en ce qui a été appelé aux Etats-Unis le *Baby boom* de 1947. Cette explosion de naissances — et donc de baptêmes — était due à la reprise inévitable qui suit une guerre, mais tout cela, disaient les statisticiens, allait être de courte durée et nous devions bientôt retrouver les conditions d'avant-guerre. Il suffit de regarder la colonne des naissances pour se rendre compte que s'il y a eu un certain fléchissement dès 1948 et une nouvelle diminution en 1950 par rapport aux années précédentes, on restait néanmoins bien au-dessus des chiffres d'avant-guerre ; depuis 1951 l'augmentation a été très régulière. Ce qui s'est passé pour les naissances s'est aussi passé à un plus fort degré pour les baptêmes. A partir de 1946 il y a toujours eu augmentation d'année en année et si cette augmentation a été assez irrégulière, passant de près de 30.000 en 1948 à seulement 6.200 en 1949, pour revenir à plus de 30.000 en 1950 et à près de 60.000 en 1952, elle a été de 66.432 en 1954, et donc tout juste égale à la moitié de l'augmentation correspondante des naissances pour la même année. Il n'est donc pas surprenant de voir le pourcentage des enfants baptisés catholiques passer en 12 ans de moins de 25% à près de 29%. Nous reviendrons tout à l'heure sur ces chiffres et sur leur signification.

Tableau 4

Total des mariages et mariages catholiques de 1943 à 1954

Année	Total des mariages	Mariages catholiques	Pourcentage
1943	1.577.050	289.548	18,36
1944	1.452.394	249.140	17,15
1945	1.612.992	245.261	15,20
1946	2.291.045	345.772	15,09
1947	1.991.878	394.593	20,75
1948	1.811.155	373.191	20,61
1949	1.579.798	338.512	21,43
1950	1.667.231	328.521	19,70
1951	1.594.694	319.846	20,05
1952	1.539.318	303.444	19,71
1953	1.546.000	303.187	19,61
1954	1.476.000	313.652	21,25
Totaux 1943–54	20.139.555	3.804.667	18,89

Dans le tableau 4 nous avons une comparaison semblable entre les mariages célébrés à l'église catholique et l'ensemble des mariages célébrés aux Etats-Unis. Un coup d'œil rapide montre ici encore une augmentation sensible. Alors qu'en 1943 18 mariages sur 100 se célébraient à l'église catholique, en 1954 ce chiffre était monté à 21. Il y a pourtant eu ici une très grande irrégularité, puisque le pourcentage qui était descendu à 15,09 en 1945, atteignit son point maximum de 21,43 en 1949 pour retomber ensuite à trois reprises en dessous de 20. C'est qu'ici deux raisons très importantes toutes les deux faussent sinon la validité des statistiques, du moins les comparaisons entre deux séries de chiffres qui ne signifient pas la même chose. D'un côté en effet nous nous trouvons en présence de mariages qui peuvent très bien être des remariages (les journaux américains parlaient dernièrement d'une jeune femme de l'Oklahoma âgée de 36 ans qui venait d'obtenir son 18e divorce et qui avait donc été mariée 18 fois, augmentant à elle seule les statistiques de mariages de 17 unités) tandis que de l'autre se trouve une église qui n'admet pas de divorce et donc pas de remariage, mais qui tolère le mariage de ses membres avec des personnes appartenant à d'autres confessions religieuses (et ces mariages comptent comme mariages catholiques). Pour utiliser au maximum les indications qui peuvent découler des statistiques matrimoniales il faudra tenir compte aussi bien des divorces et donc des possibilités d'un nombre de mariages accru d'un côté, que des mariages mixtes et donc de l'autre côté, d'une source d'augmentation du nombre des mariages catholiques.

Le tableau 5 est la comparaison des enterrements faits à l'église et des décès au cours d'une même année. Comme les autorités religieuses sont assez sévères dans ce domaine et refusent l'enterrement religieux aux pécheurs publics qui n'auraient pas fait pénitence, ce dernier pourcentage est extrêmement utile pour évaluer le nombre des gens qui meurent dans l'église romaine. De 18% ou

Tableau 5

Total des décès et enterrements catholiques de 1943 à 1954

Année	Total des Décès	Enterrements catholiques	Pourcentage
1943	1.459.544	262.291	17,97
1944	1.411.338	264.747	18,76
1945	1.401.719	256.433	18,29
1946	1.395.617	258.588	18,53
1947	1.445.370	262.991	18,20
1948	1.444.337	271.905	18,83
1949	1.443.607	271.058	18,78
1950	1.452.454	267.521	18,42
1951	1.482.099	276.197	18,64
1952	1.496.838	281.456	18,80
1953	1.519.000	288.300	18,98
1954	1.481.000	288.281	19,47
Totaux 1943–54	17.432.923	3.249.768	18,64

presque en 1943 on passe à plus de 19% en 1954, après être resté pendant 10 ans à un pourcentage de 18% et quelque. On retrouve ainsi à quelque chose près le pourcentage de 20% indiqué plus haut pour la population catholique à la même date.

Mais les tableaux 3, 4 et 5 peuvent nous donner plus qu'un pourcentage par rapport au nombre total des naissances, des mariages et des décès. Nous connaissons les taux de natalité, de mortalité et de nuptialité d'année en année pour les Etats-Unis. Une fois connu le nombre des décès catholiques, des mariages catholiques et des naissances catholiques, il doit donc être possible d'évaluer d'une façon assez approchée la population catholique. Il suffira de diviser le nombre des enterrements catholiques pour une année donnée par le taux correspondant de mortalité et de faire la même chose pour les baptêmes.

Comme nous l'avons déjà indiqué une difficulté particulière existe pour les mariages.

Les divorces sont en nombre très élevé et il est bien probable que parmi les 390.000 divorces ou plus exactement parmi les 780.000 divorcés de l'année 1953, nombreux seront ceux qui essayeront de refaire leur vie selon l'expression consacrée par l'usage sinon par l'expérience d'un « deuxième » mariage. S'il n'existe pas encore de statistique complète donnant le nombre de personnes déjà divorcées et entrant une fois de plus dans les liens du mariage, il semble bien que le taux des divorces est tel que près du quart des mariages célébrés chaque année comportent au moins une personne divorcée, on pourrait donc baisser d'autant le taux de nuptialité net. Mais nous voyons que le taux des mariages mixtes est encore plus élevé ; ainsi, dans le cas où tout catholique se marierait avec un conjoint catholique, il y aurait environ 13% de mariages catholiques en moins pour un nombre égal de catholiques se mariant. Par exemple, en 1955, quelque 42.370 mariages

entre catholiques remplaceraient les 84.741 mariages mixtes qui ont effectivement eu lieu. Mais il faudrait aussi tenir compte du fait que nombre de catholiques se trouvent engagés dans des situations matrimoniales où l'Eglise ne peut les suivre, sans pour cela se séparer complètement de leur église. Tout prêtre en effet connaît nombre de ces mariages qu'un Dominicain anglais appelait récemment des « mariages boueux » où l'un des époux au moins, sinon les deux, reste fidèle à une Eglise qui l'a pourtant écarté à cause d'une violation du code canonique en matière de mariage.

Tableau 6

Comparaison des mariages mixtes et des divorces

Année	Mariages	Divorces	%	Mariages catholiques	Mariages mixtes	%
1948	1.811.155	408.000	22,53	352.964	92.371	26,17
1950	1.667.231	385.144	23,10	308.254	82.769	26,85
1953	1.546.000	390.000	25,23	303.187	82.978	27,37
1955	1.524.000			324.907	84.741	26,08

Il semble donc que nous puissions garder sans les changer les chiffres que nous avons puisque divorces et mariages mixtes se corrigent à quelque chose près.

Dans le tableau 7 nous avons réuni tous les éléments nécessaires à une évaluation rapide de la population catholique. Les taux une fois connus, il suffit en effet d'une multiplication rapide et d'une simple division pour obtenir les chiffres correspondants de la population catholique. Ils sont présentés dans le tableau 8.

Si nous commençons par une série de chiffres dont l'exactitude ne saurait être contestée, je veux dire celui des enterrements, nous arrivons pour 1954 à une population catholique de 30.000.000 environ. Les personnes qui peuvent se faire enterrer par une église catholique, et qui étaient donc elles-mêmes des « catholiques pratiquants », au moins au sens large, correspondent donc à une population qui de 24.000.000 en 1943 serait passée en 10 ans à plus de 30.000.000. Nous retrouvons donc ici le même accroissement révélé déjà par les autres tables et si le chiffre de 30.000.000 ainsi obtenu est encore relativement différent de celui déjà cité de près de 34.000.000 il faut bien se souvenir que les Etats-Unis sont divisés en 3.068 comtés dont près d'un millier n'ont encore pas de prêtres résidents. Il est indéniable que dans une nation où 30.000.000 de personnes déménagent par an, nombreux doivent être les catholiques qui ne peuvent guère obtenir un enterrement religieux, dans une région où l'église la plus proche est déjà loin.

A partir des mariages, comme il fallait s'y attendre on n'obtient pas la même régularité. On trouve certes une tendance très nette vers une augmentation de la population, mais parce que les mariages se sont trouvés influencés par la guerre et l'après-guerre, il est normal de découvrir une certaine confusion et de voir la population correspondante passer de 24.000.000 en 1943 à guère plus de 20.000.000 en 1945. Par contre la remontée qui se fait dès 1947 se maintient dans les années suivantes et semble s'accentuer encore en 1954 et surtout en 1955.

La population catholique comptée par les mariages suit de très près le chiffre déjà obtenu par les enterrements mais le dépasse nettement au cours des dernières années.

Tableau 7

Eléments nécessaires pour connaître la population catholique

Année	Baptêmes d'enfants	Taux de Natalité	Mariages catholiques	Taux de Nuptialité	Enterrem. catholiques	Taux de Mortalité
1943	722.434	22,7	289.548	11,7	262.291	10,9
1944	710.648	21,2	249.140	10,9	264.747	10,6
1945	705.557	20,4	245.261	12,2	256.433	10,6
1946	738.314	24,1	345.772	16,4	258.588	10,0
1947	907.294	26,6	394.593	13,9	262.991	10,1
1948	937.208	24,9	373.191	12,4	271.905	9,9
1949	943.443	24,6	338.512	10,6	271.058	9,7
1950	973.544	24,1	328.521	11,1	267.521	9,6
1951	1.018.303	24,9	319.846	10,4	276.197	9,7
1952	1.077.184	25,0	303.444	10,0	281.456	9,6
1953	1.094.872	25,1	303.187	9,9	288.300	9,6
1954	1.161.304	25,0	313.652	9,2	288.281	9,2

Tableau 8

Estimation de la population catholique aux États-Unis d'après le nombre des baptêmes, mariages et enterrements

Année	Naissances et baptêmes	Mariages religieux et profanes	Enterrements catholiques et autres
1943	31.825.286	24.747.692	24.063.394
1944	33.521.132	22.856.880	24.976.132
1945	34.586.127	20.103.360	24.191.792
1946	30.635.435	21.083.658	25.858.800
1947	34.108.796	28.387.985	26.038.712
1948	37.638.875	30.096.048	27.465.150
1949	38.351.341	31.935.094	27.944.120
1950	40.396.016	29.596.486	27.866.770
1951	40.895.700	30.754.423	28.473.910
1952	43.087.360	30.344.400	29.318.330
1953	43.620.390	30.624.940	30.031.250
1954	46.452.160	34.092.608	30.029.270

Les chiffres obtenus en partant des baptêmes d'enfants sont, eux, très différents. Dès 1943, nous sommes déjà à plus de 30.000.000 et si nous revenons à des chiffres plus modestes en 1946, une augmentation très constante se manifeste dès 1947 avec un accroissement massif de plus de 2.000.000 en 1952. Compte tenu seulement des baptêmes d'enfants, il y aurait donc aux Etats-Unis en 1954 une population catholique de plus de 46.000.000 (17). Est-ce possible ? Quelles causes d'erreur pourraient-elles avoir été introduites dans ces calculs ? Les chiffres des baptêmes d'enfants sont facilement contrôlables et s'il est possible en certaines régions d'Amérique du Sud de faire baptiser plusieurs fois le même enfant pour lui donner plus de parrains et donc plus de cadeaux, cette coutume serait irréalisable aux Etats-Unis à cause même des divisions paroissiales et de l'application des exigences canoniques en matière de baptême. Une difficulté pourrait venir d'un ondoiement suivi d'un baptême, mais là aussi le problème est pratiquement résolu, moins à cause du nombre presque inexistant des ondoiements que parce que l'aumônier d'hôpital doit tout de suite se mettre en rapport avec la paroisse et qu'il n'est guère possible de compter deux fois le même baptême.

Il faut donc chercher d'un autre côté. Se pourrait-il que les taux de natalité valables pour l'ensemble des Etats-Unis ne s'appliquent pas aux catholiques et que ceux-ci aient donc des taux de natalité si élevés que le chiffre des baptêmes ne correspondrait plus à une population si nombreuse ? Il est difficile de résoudre la question en quelques mots, mais il est possible de donner quelques éléments de solution. Il est vrai que les catholiques sont, au moins théoriquement, opposés au contrôle des naissances et on devrait donc trouver des familles bien plus nombreuses chez eux que dans l'ensemble du pays. Mais si nous nous rappelons que les catholiques sont aux Etats-Unis d'un côté des *urbains* dans une proportion de plus de 80% et de l'autre des *blancs* dans leur immense majorité, deux remarques s'imposent tout de suite. Entre 1942 et 1947 le taux brut de reproduction qui était de 1.402 pour l'ensemble des Etats-Unis fut de 1.713 pour la population noire et seulement de 1.365 pour la population blanche. Entre les villes et la campagne, la différence est encore plus grande puisque à un taux de 1.177 pour les villes correspondent des taux de 1.586 pour ce que les Américains appellent les campagnes non paysannes, et de 2.029 pour les paysans (18). Dans le Sud où les catholiques sont en minorité, le taux était de 1.610 alors que des régions beaucoup plus catholiques comme le Nord-Est n'avait qu'un taux de 1.203. Si nous tenons compte du nombre élevé des catholiques qui ne fonderont pas de foyer pour des raisons d'ordre religieux, et des difficultés rencontrées à la ville par les familles nombreuses il n'est pas surprenant de voir qu'en 1952 l'état mormon d'Utah avait un taux de natalité de 32,6 pour 1.000 alors que des Etats presque en majorité catholiques mais urbains comme le Massachussets et le Connecticut n'avaient que des taux de 22,3 et 22 respectivement. Il faudrait donc conclure comme l'a fait d'ailleurs un aussi grand spécialiste des questions familiales dans l'église catholique aux Etats-Unis que le Père J. Thomas, professeur de sociologie à Saint-Louis, que la fécondité des catholiques n'est guère supérieure à celle de l'ensemble des Américains. Nous voilà donc amenés à considérer comme presque valides les chiffres si importants obtenus dans le tableau 8. Les enfants baptisés catholiques en 1954 appellent une population totale de près de 46.000.000 de catholiques. Nous sommes loin des chiffres officiels. En réalité la seule augmen-

(17) Nous devons bien préciser que ce chiffre de 46.000.000 ne correspond pas au nombre des Américains qui auraient été baptisés mais au nombre des Américains qui ont fait baptiser leurs enfants au cours d'une année donnée. Le nombre de ceux qui ont été baptisés mais ne font plus baptiser leurs enfants, s'il y en a, nous échappe totalement du moins pour le moment et ne saurait se découvrir par induction.

(18) Voir *U.S. Statistical abstract* 1955 passim.

tation factice du chiffre de la population catholique ne pourrait guère venir que des familles où un seul des parents est catholique et dans lesquelles le baptême est resté de rigueur : or, quel que soit le nombre de ces familles, il semble bien que nous soyons très loin de compte.

Il n'est plus étonnant de lire dans tous les livres de sociologie religieuse en Amérique que près d'un cinquième des personnes baptisées catholiques se sont en fait plus ou moins détachées de l'église. Un peu comme ceux que M. Le Bras a appelés en France les pratiquants saisonniers, ils restent malgré tout fidèles — ou du moins essayent de le faire — à quelques grands actes de la vie religieuse et font en particulier baptiser leurs enfants. Pousser plus loin cette analyse et essayer de voir quand se fait le détachement, et dans quelles conditions, serait évidemment du plus haut intérêt, mais ne peut guère se faire qu'avec l'aide d'études et de monographies particulières qui commencent à peine de s'esquisser dans ce pays où la poussée montante a été si forte qu'on n'a guère eu le temps de s'occuper des échecs et des reculs. Ceux-ci n'ont été découverts d'ailleurs que très récemment dans ce pays qui veut bien se considérer comme un pays de mission — comme il l'était il y a quelques dizaines d'années à peine sur le plan de l'organisation ecclésiastique — à la condition qu'on reconnaisse d'abord qu'il a su garder la foi.

Un dernier tableau 9 va servir à confirmer nos découvertes et à préciser en particulier pourquoi et comment les chiffres officiels du *Directoire* restent inférieurs à la réalité. En effet, on entre dans l'Eglise par le baptême et on en sort, théoriquement au moins, par la mort. Il suffirait donc de comparer d'année en année les baptêmes et les enterrements pour découvrir ce qu'aurait dû être l'accroissement correspondant de l'église. Dans le tableau 9, nous avons indiqué en même temps que l'accroissement attendu ce qui a été l'accroissement reconnu dans le *Directoire*. Une des premières constatations est certainement la discordance entre les deux séries de chiffres, et en 1948 par exemple, alors que l'accroissement théorique aurait dû être de 782.433 il fut simplement de 642.646, c'est-à-dire qu'au cours de cette année plus de 100.000 personnes auraient quitté l'Eglise. Pour l'ensemble de ces 12 ans il est vrai l'accroissement reconnu par le *Directoire* dépasse de près de 600.000 celui qui correspondrait à la différence entre les baptêmes et les enterrements. Mais le problème change si nous voulons bien penser que dans un pays d'immigrants où les catholiques venus d'Europe mais aussi du Mexique et de Porto Rico ont été très nombreux au cours de ces dernières années, il faut laisser une assez large marge. Celle-ci est loin d'être couverte par ces 600.000 fidèles en plus.

Un accroissement plus grand de la population catholique se comprend dans un pays où les divisions administratives se développent très rapidement dans le domaine religieux et où des fidèles restés longtemps sans paroisse et hors des statistiques se trouvent maintenant englobés dans une de ces nouvelles paroisses qui se créent à une cadence de plus de 4 par semaine, et par conséquent comptés pour la première fois.

Ce sont ces chiffres, concernant les cadres du catholicisme américain que nous allons citer avant de terminer cette présentation.

Les cadres du catholicisme américain d'aujourd'hui.

Les inexactitudes fatales quand il s'agit du nombre des membres d'une église peuvent certainement être évitées quand il s'agit des cadres de cette église. Le chiffre exact des paroisses organisées et dirigées par un pasteur comme le chiffre des membres de la hiérarchie ecclésiastique peuvent être facilement vérifiés surtout dans une église où limites paroissiales et conditions d'admission

Tableau 9

Accroissement de la population catholique entre 1943 *et* 1955 (19)

Année	Baptêmes (B)	Enterrements (F)	Augmentat. attendue (B-F)	Population catholique	Augmentat. annuelle réelle (A)	Différence entre (B-F) et (A)	
1943	799.696	262.291	537.405	23.419.701	.....	.....	
1944	795.556	264.747	530.809	23.963.671	543.970	..... +	13.161
1945	792.987	256.433	536.240	24.402.124	438.453	— 97.787	.....
1946	838.942	258.588	580.354	25.268.173	866.049	..... +	285.695
1947	1.022.508	262.991	759.517	26.075.697	807.524	..... +	48.007
1948	1.054.338	271.905	782.433	26.718.343	642.646	— 139.787	.....
1949	1.062.616	271.058	791.558	27.766.141	1.047.798	..... +	256.240
1950	1.095.494	267.521	827.973	28.634.878	868.737	..... +	40.764
1951	1.135.142	276.197	858.945	29.407.520	772.642	— 86.303	.....
1952	1.194.987	281.456	913.531	30.425.015	1.017.495	..... +	103.964
1953	1.211.564	288.300	923.264	31.648.424	1.223.409	..... +	300.145
1954	1.298.614	288.281	1.010.333	32.575.702	927.278	— 83.055	
1955	1.344.315	290.855	1.053.460	33.574.017	998.315	— 55.145	
Total.	13.646.759	3.540.623	10.105.822	33.574.017	10.154.316	462.077	1.047.976
Total net. Différence totale entre augmentation réelle et attendue de 1943 à 1955 inclusivement.....						+	585.899

(19) D'après le Directoire Catholique.

à la vie religieuse sont strictement contrôlées par les lois-mêmes de l'église. En même temps que par leur validité propre ces chiffres nous serviront d'ailleurs à situer un peu mieux dans son cadre humain le développement que nous venons d'entrevoir et à prévoir ce que sera l'avenir.

Le tableau 10 donne en même temps que les paroisses et les écoles paroissiales le nombre de catholiques et le nombre de personnes par paroisse de 1902 à 1952. Alors qu'il est souvent dit qu'une paroisse aux Etats-Unis c'est d'abord une école qui sert en même temps de lieu de culte pendant plusieurs années, on se rend tout de suite compte que ce principe qui reste vrai pour l'immense majorité des nouvelles paroisses urbaines créées actuellement, ne l'est certes pas pour l'ensemble du pays ; la proportion des paroisses ayant une école n'a presque pas changé en 50 ans et a même légèrement baissé. Un maximum de 59,21% avait été atteint en 1930 mais depuis la situation semble s'être stabilitée dans les environs de 55%. Très grande aussi est la stabilité du nombre total de personnes catholiques ou non, par paroisse. Variant légèrement d'une année à l'autre, ce chiffre est resté très proche de ce qu'il était vers 1906 et semble maintenant stabilisé aux environs de 10.500 alors que le chiffre des catholiques par paroisse est, lui, en augmentation rapide. Ce dernier point est si important et si significatif qu'il est utile de voir en détail ce qui s'est passé au cours des toutes dernières années.

Alors que le nombre des paroisses ne faisait guère que doubler en 50 ans, le nombre des catholiques était plus que multiplié par trois, et de 1950 à 1955 cette tendance s'accélérait tellement qu'en 5 ans le nombre moyen de catholiques par paroisse augmentait de 217 unités (20). Alors que jusqu'en 1940 ce chiffre n'avait pour ainsi dire pas changé et était toujours resté entre 1.600 et 1.700, voilà que très rapidement une tendance vers l'accroissement des paroisses se développe. Si chercher les causes de ce mouvement dépasse le cadre de cette étude, il faudrait au moins indiquer deux raisons qui ont nécessairement joué un rôle dans cette transformation. Les paroisses nationales — c'est-à-dire réservées à un groupe linguistique distinct correspondant à une nationalité Européenne et dont, à part quelques-unes, assez larges, la grande majorité était constituée de minuscules îlots perdus au milieu d'autres paroisses, elles aussi nationales et donc appelées à se disputer les habitants d'un quartier en transition — sont en train sinon de disparaître complètement du moins de s'adapter et de recevoir tous les fidèles qui se présentent quelle que soit leur langue et quelle que soit même leur couleur. Ce qui au début apparaissait au pasteur comme le signe avant-coureur de la fin, c'est-à-dire le départ des fondateurs du groupe linguistique vers des banlieues plus aérées, et l'arrivée d'éléments nouveaux, souvent plus pauvres et parlant une langue différente, a obligé ces paroisses à s'adapter à des conditions nouvelles. L'anglais est devenu de plus en plus la langue courante et malgré les tensions raciales souvent plus aiguës dans un groupe déjà minoritaire, ou se considérant comme tel, ces paroisses se sont ouvertes aux nouveaux paroissiens de couleur et se sont transformées bon gré mal gré en paroisses missionnaires.

Le deuxième élément a certainement été le besoin senti de créer et faire vivre des écoles paroissiales et comme une école ne peut guère marcher sans des classes assez garnies, on s'est trouvé très vite amené à penser les paroisses en fonction d'une population scolaire d'environ 40 enfants par année au minimum.

---

(20) A titre de comparaison il faudrait noter que la Lozère à la même époque comptait sur son Ordo 107 paroisses avec moins de 200 habitants et que 45 d'entr'elles n'en avaient même pas 100. En 5 ans au contraire les Etats-Unis auraient pu créer 15.653 paroisses nouvelles avec 217 habitants.

Tableau 10

Les paroisses catholiques aux Etats-Unis de 1902 *à* 1952

Année	Nombre de paroisses	Population catholique Pc	Pc/Par	P / Par	Nombre de paroisses avec école	Pourcentage de paroisses avec école
1902	7.005	11.290.000	1.612	11.300	3.978	56,79
1904	7.481	12.463.000	1.666	10.983	4.235	56,61
1909	8.849	14.347.000	1.621	10.226	4.845	54,75
1915	10.058	15.584.000	1.649	9.997	5.588	55,56
1918	10.460	17.549.000	1.678	9.986	5.788	55,33
1920	10.790	17.886.000	1.658	9.867	6.048	56,05
1925	11.625	18.879.000	1.624	9.964	6.819	58,66
1930	12.475	20.215.000	1.620	9.875	7.387	59,21
1935	12.680	20.523.000	1.618	10.044	7.442	58,69
1940	13.224	22.293.000	1.686	9.991	7.660	57,92
1945	13.528	24.402.124	1.797	10.342	7.493	55,39
1950	14.709	28.634.878	1.928	10.355	8.202	55,76
1952	15.032	30.425.015	2.024	10.489	8.488	56,47

Tableau 11

Augmentation du nombre des paroissiens de 1950 *à* 1955

Année	Nombre de paroisses	Population catholique	Paroissiens par paroisse	Population totale *	Population par paroisse
1950	14.709	28.634.878	1.928	152.311.000	10.355
1951	14.844	29.407.520	1.981	155.000.000	10.442
1952	15.032	30.425.015	2.024	157.676.000	10.489
1953	15.164	31.648.424	2.087	160.297.000	10.571
1954	15.362	32.575.702	2.120	163.076.000	10.616
1955	15.653	33.574.017	2.145	165.876.000	10.597

* Modifiée de façon à inclure Hawaï et l'Alaska dont les paroisses sont comptées dans le total.

Essayer de généraliser quand il s'agit des Etats-Unis serait sans doute une erreur. Il suffit en effet de jeter un coup d'œil sur les tableaux 12 et 13 pour se rendre compte que la situation générale varie beaucoup d'un État à l'autre et même à l'intérieur des grandes villes. Il est encore possible de trouver un État en majorité rural comme l'Iowa où les paroisses n'ont encore qu'une moyenne de 833 fidèles un peu perdus dans une masse non catholique près de 6 fois supérieure et un État comme la Géorgie où les 958 fidèles de la paroisse moyenne ne sont guère que la centième partie de la population totale. En revanche, il y a d'autres États où les paroisses ont déjà plus de 3.000 fidèles sans parler des 6.000 ou des 12.000 autres personnes dont la paroisse a canoniquement la responsabilité comme c'est le cas à New-York ou en Californie.

Si nous prenons les plus grands diocèses urbains nous retrouvons de grandes différences. A Brooklyn où les catholiques sont près du tiers et à Chicago où ils sont près de la moitié de la population totale, ce sont des paroisses moyennes de 4.500 fidèles que nous trouvons. Los Angelès et Boston ont tous deux des paroisses moyennes de 4.000 fidèles ou presque, mais à Boston il n'y a dans chaque paroisse que 4.000 autres personnes non catholiques alors qu'il y en a plus de 16.000 à Los Angelès. Si le nombre moyen des catholiques par paroisse semble augmenter souvent en proportion du nombre total des catholiques, il y a de toute façon des exceptions notables : Chicago et Boston ont respectivement 400.000 fidèles de plus que Brooklyn et Los Angelès ; malgré cela, le premier et le troisième de ces diocèses d'une part, le deuxième et le quatrième de l'autre ont le même nombre de paroissiens par paroisse.

Les cadres humains, c'est-à-dire les prêtres et religieux, sont eux aussi faciles à dénombrer, du moins pour les années récentes. Partis de 50 environ en 1800, les prêtres étaient près de 500 dès 1840 et plus de 2.000 en 1860. Leur chiffre était estimé à 6.000 en 1880. A partir du XXe siècle, nous trouvons dans le *Directoire* des statistiques officielles et si nous n'y avons pas encore le nombre des ordinations d'année en année, il y a déjà les décès. La seule difficulté vient de l'impossibilité de faire la différence entre l'accroissement venu des ordinations locales et le nombre assez important jusqu'à ces dernières années de prêtres, surtout régulier, arrivés aux Etats-Unis. Le tableau 14 donne d'année en année le nombre des prêtres et des séminaristes. La remarque la plus importante à faire concernerait sans doute l'accroissement beaucoup plus rapide des religieux, augmentant de 146,27% alors que le clergé diocésain n'augmentait que de 67,84%. Les séminaristes de leur côté sont en augmentation rapide et leur chiffre a presque triplé. Il avait même quadruplé ou presque quand en 1934 leur nombre atteignait 23.579. Les difficultés de la dépression ont très vite ramené ce total à des proportions plus modestes, mais la reprise commencée en 1938 s'est en fait maintenue comme on peut le voir dans le tableau 15.

S'il n'est pas possible de pousser à l'extrême les chiffres donnés pour les séminaires à cause de la grande variété de ces maisons d'éducation sacerdotale d'un diocèse à l'autre et d'un ordre religieux à l'autre — en effet, certains ne parlent que des grands séminaristes — il reste que l'accroissement des séminaires a été très grand. De 1943 à 1955 le nombre des séminaristes ne s'est-il pas accru de 13.239 c'est-à-dire d'un chiffre correspondant aux séminaristes de 1925 ? Partis en 1943 avec une légère avance sur les séminaires diocésains, les scolasticats religieux ont encore légèrement amélioré leur position et terminent en 1955 avec 761 élèves de plus. Il est vrai que le nombre des maisons de formation est beaucoup plus élevé pour les ordres religieux et que les diocèses qui n'ont ni petit, ni grand séminaire sont encore très nombreux. Il existe même un bloc géographique très étendu reliant le Canada au Mexique et comprenant six États contigus sans séminaire.

Tableau 12

Comparaison du nombre des paroisses et du nombre des paroissiens dans quelques États

Etats	Nombre de paroisses (Par)	Population catholique (Pc)	Pc / Par	Population totale (P)	P /Par
Maine..	132	241.982	1.833	930.000	7.045
Iowa	478	398.161	833	2.638.000	5.519
New-York.....	1.591	4.825.037	3.033	15.433.000	9.700
Californie.....	820	2.752.119	3.356	12.554.000	15.309
Illinois.....	990	2.567.276	2.593	9.165.000	9.258
Louisiane.....	369	971.131	2.632	2.924.000	7.924
Georgie.	46	44.070	958	3.660.000	79.565
Colorado.	148	254.199	1.718	1.456.000	9.838
Total.	4.574	12.053.975	2.635	48.760.000	10.660

Tableau 13

Comparaison du nombre des paroisses et du nombre des paroissiens dans quelques villes

Villes	Nombre de paroisses (Par)	Population catholique (Pc)	Pc /Par	Population totale (P)	P /Par
Brooklyn.....	327	1.497.598	4.580	5.201.252	15.906
Chicago.	415	1.899.357	4.577	4.200.000	10.120
Détroit	277	1.125.000	4.061	3.830.350	13.792
Los Angelès.....	269	1.075.000	3.996	5.427.300	20.176
Boston.....	379	1.490.229	3.932	3.035.168	8.008
New-York.....	394	1.458.240	3.701	4.724.410	11.991
Philadelphie.....	430	1.325.740	3.083	4.025.806	9.362
Buffalo	259	725.201	2.800	1.446.609	5.585
Pittsburg..	291	757.776	2.604	2.225.428	7.648
St-Louis	286	475.000	1.661	2.133.817	7.461
St-Paul.	295	434.056	1.471	1.587.568	5.381
Total.	3.622	10.804.957	2.983	37.837.708	10.447

Tableau 14

Le clergé catholique en Amérique de 1915 *à* 1942

Année	Prêtres			Séminaires		Population catholique	Pc/Pr
	Séculiers	Réguliers	Total	Mais.	Elèves		
1915	14.318	5.254	19.572	85	6.200	16.564.109	846
1920	15.814	5.829	21.643	113	8.291	17.885.646	826
1925	17.681	6.671	24.352	121	12.595	18.878.722	775
1930	19.312	8.552	27.864	145	17.616	20.215.098	725
1935	21.378	9.730	31.108	197	22.629	20.735.189	667
1940	23.409	12.430	35.389	201	17.507	22.293.101	630
1941	23.818	12.762	36.580	203	17.545	22.556.242	617
1942	24.031	12.939	36.970	193	16.838	22.945.247	621
Augm. totale..	9.713	7.685	17.398	108	10.746	6.391.884	
%...	67,84	146,27	88,89		173,32	38,59	

Tableau 15

Séminaires et nombre d'élèves de 1943 *à* 1955

Année	Séminaires séculiers				Séminaires réguliers		Total
	Maisons	Elèves					
		Dans leur diocèse	En d'autres diocèses	Total	Maisons	Elèves	
1943	55	7.028	3.181	10.209	246	10.607	20.816
1944	53	7.433	3.610	11.043	258	10.480	21.523
1945	59	7.654	3.511	11.165	273	11.785	22.950
1946	59	7.799	3.291	11.090	268	12.045	23.135
1947	60	7.549	3.432	10.981	278	12.720	23.701
1948	64	7.877	3.845	11.722	337	14.493	26.215
1949	72	8.200	4.264	12.464	316	13.155	25.622
1950	72	8.551	4.629	13.180	320	15.618	28.798
1951	73	8.962	5.159	14.121	351	16.867	30.988
1952	71	9.230	6.204	15.434	368	17.258	32.692
1953	76	9.354	6.244	15.598	379	18.400	33.998
1954	78	9.539	6.363	15.901	385	16.493	32.394
1955	98	10.020	6.627	16.647	407	17.408	34.055
Augmentation.. .	43	2.992	3.446	6.438	161	6.801	13.239

Dans le tableau 16 ce sont tous les religieux qui ont été groupés de 1945 à 1955. Le phénomène le plus important est certainement l'accroissement relativement beaucoup plus grand du nombre des séminaristes par rapport aux autres groupes religieux. Alors que l'ensemble des prêtres n'augmentait que de 28%, l'ensemble des séminaristes augmentait de 63,6% et la relève sacerdotale semble donc beaucoup plus qu'assurée : l'accroissement régulier au cours de ces 12 dernières années du clergé américain va s'accentuer encore comme l'indique bien d'ailleurs le rapport du nombre des séminaristes au nombre des prêtres déjà ordonnés. Alors qu'en 1943 on comptait 55 séminaristes pour cent prêtres, on en trouvait 12 ans plus tard plus de 70. En même temps qu'augmente le nombre des prêtres, diminue la proportion des membres du clergé diocésain. Alors qu'ils étaient 73,2% de l'ensemble en 1910, ils n'étaient plus que 66,2% à la veille de la guerre de 1939, et ne sont que 61,5% en 1955. A côté de cet accroissement proportionnel des prêtres appartenant à des congrégations religieuses, peut-être dû en partie à leur présence à la tête de nombreuses grandes paroisses urbaines d'où ils tirent un grand nombre de leurs vocations, il faudrait signaler l'anomalie créée par une augmentation de 4 unités en 1953, suivie d'un nouveau bond de 1.257 en 1954' différence qui s'expliquerait peut-être par l'ordination de nombreux anciens soldats entrés au séminaire après la guerre. Parallèle à l'accroissement des prêtres religieux, il faut signaler celui des Frères (ou religieux non prêtres) qui se sont multipliés beaucoup plus vite que l'ensemble des prêtres. Alors que les prêtres diocésains augmentaient de 17,23% les Frères eux passaient de 6.162 à 8.868 et augmentaient donc de 43,91%, un accroissement d'autant plus important qu'il est en opposition brutale avec la situation correspondante dans les pays chrétiens d'Europe.

Pour les religieuses l'accroissement est beaucoup plus lent. Alors qu'elles avaient augmenté de plus de 4.000 unités en 1944, de 5.704 en 1949 et encore de plus de 4.000 les deux années suivantes, voilà qu'elles diminuaient de 4.891 unités en 1953 et l'accroissement repris en 1954 n'arrivera pas à combler le vide. Il y avait encore moins de religieuses en 1954 qu'il n'y en avait en 1952. De toute façon cet accroissement de 19,08% en 12 ans pose déjà pour les écoles catholiques américaines un problème des plus graves. Dans leur immense majorité en effet, les religieuses américaines se destinent à l'enseignement et en 1953, l'année même où elles perdaient près de 5.000 unités, leur nombre dans l'enseignement augmentait de 2.103. Parmi les religieux au sens canonique du terme, c'est-à-dire des personnes consacrées à Dieu, les femmes gardent donc encore la première place avec une avance de 68.000, mais leur importance relative a singulièrement diminué au cours de ces dernières années. De 1943 à 1955 les religieux hommes ont augmenté de 26.545 unités, alors que les religieuses n'augmentaient que de 25.560.

Plutôt comme une introduction au catholicisme américain de demain que comme une confirmation de ce qui vient d'être dit sur la situation présente des religieuses, le tableau 17 est un résumé de la population scolaire dans les écoles catholiques ou dans d'autres écoles, mais recevant une éducation catéchétique. En 12 ans les écoles paroissiales, comme nous l'avons vu, ont pu ne pas augmenter en nombre d'une façon très rapide, mais leur population scolaire s'est énormément accrue et nous nous trouvons en présence d'une augmentation de plus de 1.800.000. Alors qu'ils bâtissaient des centaines de paroisses nouvelles, les catholiques américains ont été capables de trouver les écoles et les professeurs nécessaires pour une population enfantine fortement accrue. Que le but de l'encadrement scolaire catholique soit loin d'être atteint est d'ailleurs prouvé par le nombre croissant aussi des élèves fréquentant des écoles non catholiques qui ont reçu un enseignement catéchistique. Ici aussi, en 12 ans, l'accroissement a été de plus de 1.800.000. Ce

Tableau 16

Religieux en Amérique de 1943 *à* 1955

Année	Prêtres (Pr)			Séminaristes (S)		Frères	Religieuses	Total des religieux aux U. S.
	Séculiers	Réguliers	Total	Total	% $\frac{S}{Pr}$			
1943	25.362	12.387	37.749	20.816	55,14	6.162	133.985	198.712
1947	27.384	14.363	41.747	23.701	56,77	7.335	141.083	213.866
1951	28.160	16.299	44.459	30.988	69,70	7.975	156.696	240.118
1952	28.386	16.836	45.222	32.692	72,39	7.823	158.946	244.683
1953	28.611	16.840	45.451	33.998	74,80	8.691	154.055	242.195
1954	28.873	18.097	46.970	32.394	68,97	8.752	158.069	246.185
1955	29.734	18.615	48.349	34.055	70,43	8.868	159.545	250.817
Augmentat. tot.	4.372	6.228	10.600	13.239		2.706	25.560	52.105
%	17,24	50,28	28,08	63,06		43,91	19,08	26,22

Tableau 17

Enfants recevant un enseignement religieux catholique

Année	Fréquentant une école publique	Fréquentant une école catholique	Total
1943	553.674	2.680.986	3.234.660
1944	638.484	2.767.896	3.406.380
1945	812.998	2.849.558	3.662.556
1946	905.386	2.984.401	3.889.787
1947	1.078.436	3.112.752	4.191.188
1948	1.157.702	3.298.352	4.456.054
1949	1.360.123	3.446.666	4.806.789
1950	1.454.957	3.545.274	5.000.231
1951	1.545.220	3.658.774	5.203.994
1952	1.677.498	3.824.324	5.501.822
1953	1.946.143	4.021.173	5.967.316
1954	2.104.624	4.262.790	6.367.414
1955	2.295.902	4.509.227	6.805.129

chiffre si élevé ne doit pas être compris comme l'échec d'un enseignement confessionnel qui n'arrive plus à satisfaire les besoins croissants d'une population en flèche. Il y a là, tout au contraire, un signe intéressant d'un éveil de la conscience catholique américaine au problème de cette enfance qui ne fréquente pas les écoles confessionnelles. Dans le passé et du moins dans les régions où se trouvaient de nombreuses écoles catholiques, avoir une école était considéré comme le maximum de ce qui pouvait être fait pour l'enseignement religieux de l'enfance : ceux qui n'y venaient pas étaient quantité négligeable et négligés de fait. Tout au contraire l'effort réalisé au cours des dernières années est significatif d'un effort croissant du catholicisme américain pour l'enseignement religieux non seulement par la présence de ses propres écoles, mais aussi par l'attention donnée à ces millions de catholiques américains qui vont continuer de fréquenter d'autres écoles.

Les problèmes à résoudre dans ces questions d'enseignement, en même temps que les efforts réalisés par les autorités religieuses, se découvrent facilement si nous regardons la situation existant dans un des archevêchés les mieux organisés, celui de Chicago. Nous y trouvons un ensemble de 401 écoles élémentaires (21) où les élèves restent de 6 à 14 ans. Dans le tableau 18 une comparaison a été faite entre deux années scolaires pour la ville elle-même et pour sa banlieue.

Regarder les totaux et conclure tout de suite à une augmentation de près de 6.000 enfants d'une année scolaire à l'autre, aussi bien pour la ville que pour la banlieue, serait évidemment facile mais ne donnerait pas une image exacte de la situation. Si nous regardons de plus près les chiffres correspondant à la ville et si nous essayons de retrouver dans la classe suivante en 1955 les élèves de 1954, nous découvrons que, le jardin d'enfants mis à part, d'une année à l'autre il y a eu chaque fois une perte d'environ 500 élèves. Par exemple, 18.319 élèves ont quitté,

(21) Rapport annuel de 1954-1955 de l'Archevêque de Chicago, passim.

Tableau 18

La population des écoles élémentaires dans l'archevêché de Chicago de 1953 à 1955

Désignation de la classe	En ville		Dans la banlieue	
	1954–55	1953–54	1954–55	1953–54
Jardin d'enfants	11.496	12.542	3.340	3.375
1er année	25.297	26.292	8.342	8.156
2e —	25.390	22.926	8.814	7.140
3e —	22.494	18.292	7.591	5.682
4e —	17.860	18.319	6.033	5.638
5e —	17.851	19.822	5.925	5.825
6e —	19.344	19.833	6.121	5.693
7e —	19.176	16.546	5.874	4.597
8e —	16.132	14.502	4.704	3.971
Spécial	298	268	148	120
Total.	175.338	169.342	56.892	50.397

en ville, la 4e année d'école et seulement 17.851 sont entrés en 5e année au mois de septembre. Cela veut-il dire que le nombre des parents voulant accepter les sacrifices attachés à l'école catholique a diminué ? Non, mais il y a eu un déplacement très significatif vers la banlieue où un phénomène contraire se produit puisque nous y voyons le nombre des élèves augmenter régulièrement d'une année à l'autre. Les problèmes d'organisation sont toujours à reprendre et nombreux sans doute sont les directeurs de l'enseignement religieux qui pensent aujourd'hui comme de Tocqueville il y a plus de 100 ans déjà : « L'Amérique est une terre de merveilles, dans laquelle tout est en mouvement constant, et tout changement semble un perfectionnement. Aucune limite naturelle ne semble se dresser aux efforts de l'homme, et à ses yeux, ce qui n'a pas encore été accompli est seulement ce qu'il n'a pas encore essayé d'accomplir ».

Conclusions

C'est presque avec ces lignes du grand écrivain français qu'il faudrait terminer cette étude sur le catholicisme aux Etats-Unis. Hier encore minoritaire, sinon persécuté, il apparaît aujourd'hui comme un des éléments créateurs de ce brevet d'Américanisme qu'il est si important de posséder. Non plus une religion étrangère, et certes pas la religion de la majorité des Américains, mais certainement celle du groupe le plus important et d'autant plus fier de son importance qu'elle s'est peu à peu bâtie, sous une direction Irlandaise quelquefois assez brutale,

sur des assises extrêmement diverses, à tel point que le catholicisme d'aujourd'hui est peut-être l'exemple le plus frappant de ce fameux creuset américain dans lequel se fondent toutes les différences ethniques.

Les catholiques peuvent encore appartenir surtout à la classe ouvrière et n'avoir que 8,7% de la classe dite supérieure (22). Cela n'est pas un désavantage et leur permet tout au contraire de voir le ministre du travail, qu'il soit démocrate ou républicain, pris parmi eux de même que les principaux chefs des mouvements ouvriers. Parce qu'il leur a été possible de rester en dehors et au dessus des partis de telle façon qu'on ne peut parler d'un vote catholique, leur force en a été considérablement accrue et ils ont pu parler au nom de l'Amérique au lieu de le faire au nom de tel ou tel parti. Que leur nombre ait été souvent diminué par des défections massives comme le schisme polonais ou comme l'émiettement des Irlandais de Georgie nul ne le niera mais les chiffres qui ont été quelquefois avancés pour décrire en particulier les conversions italiennes au Protestantisme semblent bien exagérés (23). L'Eglise chrétienne italienne d'Amérique du Nord, fondée en 1948 pour grouper différentes églises italiennes et en particulier les Assemblées de Dieu (Pentecôtistes) Italiennes — elles-mêmes fondées dès 1904 à Chicago par Rocco Santamaria — peut bien envoyer des missionnaires en Italie et en Amérique du Sud. Avec ses 175 églises elle n'a malgré cela que 17.000 membres — même pas 100 par église — et n'égale pas la population d'une seule de ces anciennes paroisses nationales italiennes comme on en trouve à Chicago.

Qu'ils soient seulement un peu plus de 33.000.000 comme le voudrait le Directoire ou qu'ils soient près de 45.000.000 comme semblerait l'indiquer le nombre des enfants baptisés, les catholiques américains sont déjà plus du tiers des « *pratiquants* » américains. S'ils savent se débarrasser de cette sorte de fierté plus ou moins méritée d'ailleurs de conservateurs de la foi catholique pour en devenir les apôtres dans leur vie de tous les jours dans cette Amérique aux cent visages, il est probable que le développement des années passées sera bien peu de choses en comparaison de ce qui pourrait se faire le jour où les « fallen-away » se retrouveraient membres actifs — et connus — d'une de ces 15.000 paroisses dont une organisation pourtant méthodique et précise n'a pas réussi, et ne réussira jamais seule, à faire des communautés vraiment vivantes parce que vraiment « catholiques ».

Jean-Marie JAMMES.
Institut Catholique de Paris.

---

(22) Liston POPE, « Religion and the class structure », *The Annals of the American Academy of political and social science*, mars 1948.

(23) Voir notamment Hélène Cassin. *Arch. de Sociol. des Religions.* N° 2, p. 70.

Will Herberg, après avoir affirmé que « les défections à grande échelle qui avaient fortement troublé les leaders catholiques dans la première partie du XIXe siècle furent arrêtées », cite un texte de Latourette pour établir que « malgré les millions de dollars dépensés par les églises protestantes dans un effort religieux aussi bien que social en faveur des immigrants, en majorité catholiques, aucun grand courant n'emporta les catholiques vers le protestantisme ». (LATOURETTE, *A history of the expansion of Christianity*, pp. 283). Dans une note Will Herberg cite d'ailleurs une étude faite sous les auspices de l'Institute of Social and Religious Research. (Cf. *Protestant Hane missions to Catholic Immigrants*, N.Y., 1933, p. 33) concluant que « le maximum des gains réalisés par les églises protestantes engagées dans un travail missionnaire parmi les immigrants catholiques serait à fixer entre 50.000 et 60.000 ».

ÉTAT ET POSSIBILITÉS DE LA SOCIOLOGIE DES RELIGIONS en Espagne

A l'heure actuelle, on dispose de quatre études d'ensemble sur la sociologie de la vie religieuse en Espagne : la première date de 1951, la dernière n'a pas encore été publiée (1). C'est dire le développement non seulement limité mais récent de la sociologie des religions dans notre pays. Bien que les recherches ne soient pas encore sorties de leur phase intiale, on peut, semble-t-il, distinguer trois étapes dans son acheminement vers un statut plus élaboré de science positive. Présenter celles-ci sera le meilleur moyen de montrer méthodiquement les possibilités qui s'offrent actuellement chez nous à cette jeune science.

La réflexion sur le catholicisme espagnol.

L'analyse sociologique des attitudes religieuses des Espagnols représente, à notre avis, la meilleure façon d'aboutir à une connaissance aussi totale que possible des fondements de la crise historique traversée par la société espagnole.

En réalité, bien que nous entendions ici nous limiter aux seuls habitants de l'Espagne proprement dite, il ne faut pas oublier que les populations de culture hispanique comprennent en gros 225 millions d'habitants d'Europe et d'Amérique, et qu'elles forment, dans le concert général des peuples occidentaux, un ensemble humain spécifique du point de vue religieux.

Par ailleurs, depuis 1808, l'Espagne — comme tout le monde hispano-portugais — traverse un processus de révolution historique et sociale, de renouvellement profond du cadre traditionnel de ses croyances et de ses structures collectives traditionnelles, encore que ce processus paraisse loin d'aboutir à des formes originales et stables de vie sociale.

---

(1) L. Delaa et al., in *Milieux modernes et vie religieuse*, Actes de la IIIe Conférence internationale de sociologie religieuse (Bréda, Pays-Bas, 1951), numéro spécial de *Lumen Vitæ*, 6 (1-2), 1951 : 111 et suiv.

F. del Valle, in *Sociologie religieuse, sciences sociales*, Actes du IVe Congrès international de sociologie religieuse (La Tourette, France, 1953), Paris, Les Editions Ouvrières — Economie et Humanisme, 1955 : 97-104.

Sociologie des religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographie, Paris, UNESCO, coll. Current Sociology, vol. V, 1956, nº 1.

Enfin, l'étude présentée par le P. del Valle au Ve Congrès international de sociologie religieuse (Louvain, Belgique, 1956) ; nous devons à l'amabilité de son auteur d'avoir pu en prendre connaissance avant sa communication au Congrès.

A ces faits, capitaux pour le comportement espagnol, il convient d'ajouter un troisième facteur, également décisif tout au moins dans le cas concret de notre pays : l'attachement général de la conscience catholique — et les attitudes plus spécialement typiques qui en découlent au sein des populations espagnoles — aux tendances traditionalistes et contre-révolutionnaires. En d'autres termes : la presque constante opposition des catholiques au sens même du processus historique en cours, en raison essentiellement des types mentaux qui sont caractéristiques de la psychologie conservatrice aussi bien que révolutionnaire. Nous arrivons ainsi à la racine même d'un phénomène religieux d'une importance capitale dans la vie de l'Espagne contemporaine : l'anticléricalisme passionnel et d'une violence déconcertante d'une grande partie de sa population et d'un secteur très important de ses minorités intellectuelles et dirigeantes.

Le résultat en est un siècle et demi de grande souffrance nationale, de guerres civiles répétées, dont celle de 1936 a marqué le point culminant, et qui se succèdent en cascade à travers la constante division des esprits : d'un côté, une conscience religieuse qui redoute tout de l'agressivité antireligieuse des attitudes révolutionnaires ; de l'autre une conscience révolutionnaire qui, à son tour, s'attend à tout de l'infatigable combattivité anti-révolutionnaire des «groupes de pression» traditionnels. Ceux-ci, parmi lesquels l'esprit populaire range le haut clergé, réussissent toujours en définitive à susciter efficacement en de grandes masses le sentiment qu'elles défendent héroïquement leur religion contre le « sectarisme anti-religieux » des dirigeants « progressistes ».

Ces hypothèses préalables de travail voudraient délimiter vigoureusement le champ essentiel de toute recherche sociologique relative à la vie espagnole actuelle. Sans elles, les résultats acquis seront toujours sans valeur pour obtenir des réponses véritablement importantes à la question posée par la signification ultime et fondamentale du drame espagnol contemporain. En revanche, partir de ces mêmes hypothèses peut nous permettre de pousser réellement et immédiatement dans les directions les plus fécondes où se manifeste cette même conscience collective de la société en pleine période de crise historique.

Pour autant, la première forme d'un véritable effort scientifique relativement aux particularités et aux problèmes de la vie religieuse espagnole, spécialement depuis le début du XIXe siècle, semble bien constituée par ce que nous avons appelé plus haut « la réflexion sur le catholicisme espagnol ». Ce travail, qui suppose un considérable effort intellectuel, ne doit négliger aucun aspect de la réalité religieuse. Romanciers, philosophes, historiens ou critiques littéraires y ont amplement contribué, et leur œuvre constitue une mine inépuisable de matériaux, mais ceux-ci, dispersés dans les livres et les revues, sont encore à exploiter en leur presque totalité. L'objet de ce rapport ne peut être de les inventorier tous. Nous citerons donc seulement les travaux les plus récents et les plus notables, qui essayent, selon des perspectives diverses et pour une part plus ou moins grande, d'interpréter historiquement le problème que soulève la vie espagnole contemporaine.

La plus récente de ces œuvres est l'importante et large étude de Pedro Lain Entralgo, *L'Espagne comme problème* (2), qui contient de pénétrantes indications, puisées à diverses sources, sur la vie religieuse collective contemporaine. Plus particulièrement, le chapitre IV du second volume est consacré à l'analyse sur documents de la crise religieuse traversée dans leur jeunesse par les principaux représentants de la célèbre « génération de 1898 », dont l'influence intellectuelle et spirituelle sur les Espagnols cultivés de la première moitié du XXe siècle fut

(2) *España como problema*, Madrid, Aguilar, 1956, 2 vol.

extraordinaire : Unamuno, Baroja, Valle-Inclán, Azorín, Machado, Maeztu y Ganivet. A sa grande valeur critériologique, cette œuvre ajoute des indications bibliographiques exhaustives sur ces thèmes.

Une autre œuvre à retenir pour l'interprétation historique du sentiment religieux espagnol est *La réalité historique de l'Espagne* de Americo Castro (3), indispensable, compte tenu de quelque exagération, pour mesurer la valeur de l'apport juif et arabe à l'âme collective de l'Espagne.

On trouve des données et des jugements pleins d'intérêt dans l'œuvre, par ailleurs inégale, de Carles Cardo, *Histoire spirituelle des Espagnes* (4), à laquelle son auteur donne comme sous-titre : « étude historico-psychologique du peuple espagnol ». Il y étudie, au chapitre IV, le rôle de la religion dans la formation du caractère historique des peuples castillan et catalan, puis, dans les chapitres suivants, les manifestations de cette problématique religieuse nationale dans les nationalités qui constituent « les Espagnes » péninsulaires au cours de la crise collective ouverte au début du siècle dernier.

L'apport intellectuel le plus nouveau de la jeune génération se manifeste dans la tendance connue sous le nom d'*autocritique religieuse*. On ne peut nier l'envergure de ce mouvement qui se développe au sein du Conseil Supérieur de la Jeunesse d'Action Catholique depuis dix ans. L'initiative en revient à un groupe de jeunes gens que préoccupent les tragiques problèmes sociaux et spirituels du pays. Le résultat de leur travail peut se suivre dans les nombreux articles parus jusqu'en 1950 sous la signature de l'auteur du présent rapport dans la revue *Signo*, organe de ce mouvement. En 1952, apparaissait la revue *El Ciervo*, fondée et dirigée à Barcelone par Lorenzo Gomis : on lui doit une contribution décisive au développement de cette attitude d'autocritique religieuse parmi les hommes venus à la vie publique depuis la guerre civile. Enfin, en 1954, une nouvelle tribune à grand rayon d'action s'offrait à cette tendance : la revue culturelle madrilène *Aténeo*, où — jusqu'à sa suspension en novembre 1955 — sous le titre général « Autocritique religieuse » furent publiés mes divers travaux sur le laïcat catholique actuel en Espagne.

Dans une direction analogue, bien que se référant presque exclusivement aux aspects plus intellectuels de la vie catholique espagnole contemporaine, on trouve l'ouvrage de José Luis L. Aranguren, professeur de Morale à l'Université de Madrid, *Catholicisme au jour le jour* (5). La première partie rassemble des études déjà publiées antérieurement sur Ortega y Gasset, Antonio Machado, Garcia Morente, Zubiri, ainsi que sur diverses questions d'actualité : « Le laïcat, néologisme ou réalité neuve ? », « Pourquoi n'y a-t-il pas de roman religieux en Espagne ? ». La seconde est un « Journal intellectuel », paru en 1952-1953 dans la revue madrilène *Correo Literario*. Cette œuvre a suscité dans certains milieux espagnols les critiques les plus violentes apparues jusqu'à ce jour contre ce qu'ils estiment le « dangereux mouvement de la fraction progressiste » du catholicisme national.

Un apport très semblable à celui d'Aranguren est celui de José María García Escudero, *Catholicisme de façade à l'intérieur* (6). Malgré une tendance presque toujours éclectique et modérée, il a lui aussi contribué à l'actuel climat religieux d'*autocritique* en Espagne : thème qui constitue la première partie de son livre, suivi d'autres où il rassemble dans le même esprit des notes et articles qu'il avait publiés dans la presse quotidienne.

---

(3) Mexico, Porrúa, 1954, 685 p.
(4) Paris, Aux Portes de France, 1946, 349 p.
(5) *Catolicismo día tras día*, Barcelone, Noguer, 1955, 308 p.
(6) *Catolicismo de fronteras adentro*, Madrid, Euramérica, 1955, 181 p.

Dans le quotidien madrilène *Arriba*, le jésuite José María de Llanos, protagoniste d'une des initiatives apostoliques les plus audacieuses et les plus évangéliques de l'après-guerre — son installation dans un quartier clandestin d'émigrants d'Andalousie et d'Estramadoure, à El Pozo del Tío Raimundo, de Vallecas, banlieue sud-est de Madrid (7) — a aussi publié ces dernières années des articles de valeur sur des problèmes spirituels espagnols aussi brûlants que l'anticléricalisme dans la jeunesse universitaire, la prostitution, la conscience chrétienne « embourgeoisée » ou les traditions sociales en conflit dans nos différents milieux sociaux. Ces articles ont depuis été rassemblés en volume (8).

Catholicisme espagnol, aspects actuels (9) recueille les différents rapports présentés au cours sur « Le Catholicisme espagnol », donné durant l'été de 1953 à l'Université Internationale de Santander, sous la présidence de Mgr Casimiro Morcillo, alors évêque de Bilbao.

Au printemps de 1956 paraît *Examen de conscience ou autocritique* ?, de Mgr Vicente Henríquez Tarancón, évêque de Solsona (10). Œuvre que nous estimons d'une grande importance, parce que, tout en faisant la part des exagérations où sont tombées quelques-unes des manifestations de cette tendance du catholicisme espagnol contemporain, tout en énonçant avec fermeté les limites et les précautions à observer, elle suppose en fait la participation décidée de son auteur — prélat qui occupe la haute charge de Secrétaire Général de l'Episcopat espagnol — à tout ce que présente de novateur et de constructif ce mouvement de révision totale de la vie religieuse nationale, dans lequel est parvenu à se mobiliser spontanément un des courants les plus vivants au sein du catholicisme espagnol actuel.

L'ouvrage de Mgr Henríquez Tarancón est fait de deux grandes lettres pastorales : « La rénovation totale de la vie chrétienne », dans laquelle on trouve une analyse aiguë de la réalité sociale et religieuse actuelle ; et « Nouvelle spiritualité ? », qui examine les problèmes suivants : le catholicisme routinier et formaliste, l'Eglise cléricale, le paternalisme du clergé, la piété individuelle et égoïste fondée sur la crainte, la haine du corps et de la matière, l'inflation religieuse conséquence du catholicisme officiel, l'oubli de la charité dans les rapports avec les ennemis, le retard de l'Eglise et de ses institutions, l'orientation négative et moraliste de la spiritualité, le sacerdoce bureaucratique, l'embourgeoisement du clergé, le divorce entre le prêtre et le peuple, l'oubli de quelques problèmes humains, l'isolement et la solitude du prêtre, la médiocrité spirituelle du clergé diocésain...

L'opposition à ce mouvement de « laïcisation catholique » en cours dans la vie religieuse espagnole s'est manifestée par des articles de valeur très contestée, dont émerge, par exemple, « Assez d'autocritique », de J. M. Granero (11).

Il serait véritablement intéressant de dépouiller les travaux qui ont paru ces dernières années sur le catholicisme espagnol dans la revue *Ecclesia*, organe officiel de l'Action catholique espagnole ; dans la brillante et réaliste revue

---

(7) Voir à ce sujet le précieux article de J.A. Mateo, « El Pozo del Tío Raimundo, reverso del gran Madrid », in : *Razon y Fe*, nº 701, juin 1956, pp. 782-804.

(8) José Maria de Llanos, S.J. *Reportajes para cristo*, Barcelona, Remanso, 1955, 2 vol.

(9) *Catolicismo español, aspectos actuales*, Madrid, Cultura Hispánica, 1956, 279 p. : « Le problème de l'intolérance dans le catholicisme espagnol », par Carlos Santamaría, directeur des conversations internationales de Saint-Sébastien ; « L'individualisme dans le catholicisme espagnol », par José María García Escudero ; « Psychologie sociale du catholicisme espagnol actuel », par Manuel Lizcano ; « Caractéristiques morales du catholicisme espagnol », par José Todolí ; « Le catholicisme espagnol et les organisations apostoliques », par Manuel Alonso García, etc...

(10) *Examen de conciencia o autocrítica* ? Madrid, Euramérica, 1956, 320 p.

(11) « Basta de Autocrítica », in : *Razon y Fe*, nº 680-681, sept.-oct. 1954, pp. 235-236.

sacerdotale *Incunable*, de Salamanque, fondée en 1948 ; dans *Signo* de Madrid, et *El Ciervo* de Barcelone, déjà citées ; dans *Documentos*, organe des Conversations catholiques internationales de Saint-Sébastien ; enfin dans *Espiritualidad Seglar*, de Madrid, que nous avons fondée, en 1954 mais dont nous avons rapidement quitté la rédaction. Citons aussi les travaux plus anciens et dans la ligne d'une sociologie religieuse traditionnelle, publiés ces dernières années dans les revues *Razon y Fe*, *Fomento Social*, *Boletín de l'Asociation Catholique Nationale de Propagandistes* et *Revista Internacional de Sociologia.*

Pour achever la première partie de cet exposé, qu'on nous permette de mentionner la sortie toute prochaine et presque simultanée des éditions française et espagnole de notre livre *Le peuple et le catholicisme en Espagne*, qui s'efforce d'analyser clairement les attitudes religieuses fondamentales de la vie espagnole contemporaine. La première partie traite de « l'infrastructure religieuse collective » en chapitres qui développent et systématisent nos travaux antérieurs (La cellule familiale, la classe ouvrière, la bourgeoisie, les intellectuels, le clergé, la nouvelle génération de l'après-guerre, hypothèses sociologiques fondamentales). La seconde partie, « Cléricalisme et anticléricalisme nationaux », s'efforce d'examiner différents thèmes : sentiment religieux et anti-cléricalisme des masses populaires, unité et diversité de l'Espagne, éducation populaire et enseignement ecclésiastique, groupes de pression dans la vie nationale, étapes du catholicisme social contemporain, échec de l'Action Catholique après la guerre civile et la fin présente d'une longue étape. La dernière partie se réfère au sentiment profond qui anime, nous semble-t-il, les tendances actuelles des laïcs catholiques, telles que nous venons de les définir : décléricalisation psychologique de la vie catholique espagnole et synthèse entre sentiment religieux et révolution sociale dans la conscience des jeunes générations de notre après-guerre. Sous le titre « Processus de laïcisation », elle aborde les thèmes suivants : autocritique dans le catholicisme espagnol, signification révolutionnaire du nouveau laïcat, l'Eglise et l'autonomie de la révolution, anti-matérialisme de la révolution espagnole, un peuple et un destin spirituel intacts, ouverture d'une nouvelle époque en Espagne.

L'auteur, sans prétendre faire œuvre scientifique au sens strict, s'est seulement proposé d'effectuer une approche méthodique des grands problèmes de la vie espagnole au cours des cent cinquante dernières années, dans une double perspective essentielle : questions religieuses et réformes de structures en gestation.

La sociologie de la vie catholique espagnole.

Rassemblons ici les titres des principaux livres, thèses de doctorat et articles de revues qui composent la bibliographie espagnole en matière de sociologie religieuse telle qu'elle en est venue à être comprise dans notre pays, c'est-à-dire comme une connaissance rationnelle de la réalité religieuse du catholicisme espagnol en vue d'une meilleure utilisation pastorale et apostolique des forces disponibles et d'un redressement des erreurs existant sur ce point.

Aux quatre sources d'information générale signalées en tête de ce rapport, nous devons ajouter la très soigneuse bibliographie donnée par Jesús Iribarren au début de son *Introduction à la sociologie religieuse* (12), ainsi que les quelques travaux parus ces derniers mois.

Rappelons, pour mémoire, l'œuvre devenue classique en ce genre, de Severino

(12) *Introducción à la sociologia religiosa*, Madrid, Rivadeneyra, 1955, 219 p.

Aznar, *La révolution espagnole et les vocations ecclésiastiques* (13), qui tire son importance aussi bien de son aspect méthodologique que de l'intérêt de ses résultats.

Un élément de travail indispensable est offert par le *Guide de l'Eglise en Espagne* (14). Indépendamment des questions d'organisation ecclésiastique, il étudie divers problèmes de portée sociale, comme le mouvement démographique (civil et religieux : population, naissances, mariages, décès ; coefficients de natalité, nuptialité et mortalité ; avortements et suicides...), les migrations, la bienfaisance, la criminalité, l'habitat, le prix de la vie dans les grandes villes, le chômage ouvrier, le revenu national par tête d'habitant, les salaires, le développement économique des provinces, les cultes dissidents...

L'Introduction à la sociologie religieuse d'Iribarren, que nous venons de citer, est le premier manuel espagnol de valeur dans ce domaine. Le livre, tout en se bornant pratiquement à étudier les aspects qui intéressent plus immédiatement la sociologie du catholicisme, n'omet pas d'exposer le bien-fondé d'une analyse plus totale des phénomènes religieux collectifs. Par là, cette œuvre est aussi utilisable et profitable dans une certaine mesure pour une initiation universitaire à la sociologie des religions. Un autre livre, également intéressant sous cet aspect, malgré son caractère presque purement pastoral, est celui de Santos Beguiristain, *Une pastorale scientifique* (15).

Méthodologiquement peu développé et maigre de résultats intéressants en raison du faible secours apporté par nombre de curés consultés, ainsi se présente *Nos populations* (16), émanant du Secrétariat national de l'Action rurale, lui-même rattaché au Conseil supérieur des Hommes d'Action catholique. Malgré tout, l'initiative de cette publication, qui contient des sondages relatifs à 81 paroisses de Castille, mérite l'éloge pour autant qu'elle suppose chez ses réalisateurs un sérieux effort pour connaître les aspects les plus significatifs de la vie rurale.

Deux études remarquées, sur la vie religieuse en Biscaye, ont été données par son évêque, Mgr Casimiro Morcillo, aujourd'hui archevêque de Saragosse, du temps où il dirigeait ce diocèse basque : *L'assistance à la messe dans le diocèse de Bilbao* et *Le devoir pascal dans le diocèse de Bilbao* (17). Travaux de valeur durable qui ont contribué dans une grande mesure à donner ses titres de naturalisation à la sociologie religieuse positive dans notre pays. Dans la même ligne, on rencontre le *Résultat de la première enquête sur l'assistance à la messe*, de Mgr Jesús Enciso Viana, évêque de Ciudad Rodrigo (18).

Une autre pastorale analogue est celle de Mgr Pablo Gúrpide, actuel évêque de Bilbao, publiée dans son ancien diocèse de Sigüenza : *Analyse de la formation religieuse* (19), sans parler de l'enquête bien connue de l'Archevêque de Valence, Mgr Olaechea, *Un sondage dans l'âme du travailleur* (20).

---

(13) *La revolución española y las vocaciones eclesiasticas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949, 289 p.

(14) *Guía de la Iglesia en España*, Madrid, Rivadeneyra, tome I : 1954, 943 p. ; tome II : 1955, 292 p.

(15) *Una pastoral científica*, Bilbao, Desclée, 1954, 213 p.

(16) *Así son los pueblos*, (*Testimonios para un ensayo de Sociología religiosa de la España rural*), Madrid, Pylsa, 1954, 254 p.

(17) *El precepto de la misa en la diócesis de Bilbao* et *El cumplimiento pascual en la diócesis de Bilbao*, Bilbao, 1952 et 1954.

(18) « Resultado de la primera encuesta sobre asistencia a la misa », in : *Boletín oficial del Obispado*, n° 8, juin 1951.

(19) *Análisis de la cultura religiosa en una diócesis*, Sigüenza, 1956.

(20) « Un sondeo en alma del trabajador », in *Ecclesia*, 1951, II, p. 607 sq.

La revue *Surge* consacre à la sociologie religieuse son numéro 132 de janvier 1956. Mérite également d'être citée l'enquête de Jorge Sans Vila, *Cent trois vocations tardives au Grand Séminaire de Barcelone*, réalisée en 1955, qui analyse l'origine culturelle, sociale, professionnelle et géographique de ces séminaristes, l'atmosphère religieuse et la situation matérielle de la famille, la naissance et le développement de la vocation. Une autre *Enquête sur les vocations tardives*, de José Marcos, a été publiée dans le n° 754 de la revue *Ecclesia* : effectuée en 1953 de façon analogue à la précédente, elle porte sur 49 élèves du Grand Collège Santiago à Salamanque.

Un travail d'envergure peu courante est représenté par la thèse de doctorat qu'un prêtre de Barcelone, Rogelio Duocastella, élève titulaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes à Paris, doit présenter l'an prochain à l'Institut Catholique de Paris sur *La vie religieuse de la ville de Mataro* (province de Barcelone). L'excellente préparation technique de ce chercheur nous fait souhaiter vivement la publication de son étude. De même nous avons eu connaissance de deux autres thèses, l'une presque terminée, du jésuite José María Basabe, de l'Université de Bilbao sur *La Typologie de l'émigrant levantin à Barcelone*, l'autre en préparation, du jésuite Nazáréo Gonzâlez, sur les problèmes religieux dans la région d'Almeria (Andalousie). Plusieurs Universités espagnoles ont d'ailleurs récemment inauguré un enseignement de sociologie religieuse.

La sociologie des attitudes religieuses des Espagnols.

En Espagne, la sociologie de la religion n'a connu, en tant que science, qu'un faible développement : en partie, pensons-nous, pour les raisons que nous venons d'indiquer, mais aussi du fait que, pratiquement, le catholicisme y est la seule religion.

Le Guide de l'Eglise en Espagne, précédemment cité, indique 30.000 comme nombre probable des membres des confessions chrétiennes autres que le catholicisme dans l'ensemble du pays — selon de meilleures sources, leur nombre réel serait compris entre 10 et 15.000, colonies étrangères incluses, avec 260 lieux de culte. Les principales de ces confessions sont l'Eglise évangélique espagnole (2.500 à 3.000 membres), les Frères de Plymouth (2.500), l'Union évangélique baptiste, divisée en deux branches (2.000), l'Eglise espagnole réformée épiscopalienne (500 à 800), les Adventistes du septième jour (1.000), les Pentecôtistes (150), les Témoins de Jéhovah (450), les Quakers et quelques dissidences qui ne dépassent pas chacune 50 adhérents, enfin quelques communautés recrutées exclusivement dans les colonies étrangères, allemandes, suisses ou anglaises, et généralement cantonnées dans les grandes villes ou les centres miniers.

Pareillement vivent, à Madrid et à Barcelone, quelques groupes étrangers d'orthodoxes et de juifs. Un petit groupe musulman, lui aussi étranger, forme le « Mouvement Ahmadia de l'Islam », dirigé par un « missionnaire de l'Islam » avec son siège central au Pakistan. Enfin, une secte d'inspiration orientale et syncrétiste, la « Baka'is », compte quelques rares adhérents à Madrid, à Ténérife, à Barcelone et en Murcie.

Les Espagnols restent imperméables à ces tentatives de prosélytisme, émanant de mouvements religieux étrangers dont l'anticatholicisme virulent a pour corrélatif un extrémisme analogue dans les milieux catholiques. Nous sommes ainsi conduits à fixer notre attention sur les seuls phénomènes religieux d'importance qui altèrent sensiblement la réelle homogénéité spirituelle du pays : la forte tendance cléricale d'un côté, et de l'autre, non moins puissante, la poussée anticléricale, qui se combattent autour de nombreux problèmes concrets dans

l'ensemble de la vie du catholicisme espagnol en tant que corps social ; en troisième lieu, la tendance également perturbatrice mais beaucoup moins forte que les deux autres, qui puise son inspiration anticléricale dans le courant maçonnique. De là les cinq chapitres que doit comprendre, à notre sens, une sociologie des religions appliquée scientifiquement à l'étude sociologique concrète des attitudes religieuses du peuple espagnol :

— la vie spirituelle de la grande communauté nationale,

— les courants les plus importants au sein du catholicisme : cléricalisme et anticléricalisme,

— le courant maçonnique et son influence secrète sur la vie politico-économique de l'Espagne contemporaine,

— les superstitions populaires et régionales,

— les minorités non catholiques.

Possibilités de la sociologie des religions en Espagne.

De la sociologie des attitudes religieuses de nos compatriotes, on peut espérer, bien simplement, un apport rationnel décisif pour le dénouement de la crise espagnole contemporaine.

Précisément, les caractéristiques de cette crise historique aiguë, telles qu'elles ont été analysées ci-dessus, et le rôle décisif qu'elles ont joué dans l'enracinement vital des convictions religieuses ou révolutionnaires nous ont fait rattacher les Espagnols, d'un point de vue passionnel, à la défense de l'un ou l'autre cadre de convictions. La recherche des causes de notre maladie collective ne nous avait pas laissé jusqu'ici le minimum de sérénité que suppose une investigation scientifique. Seuls, jusqu'à ce jour, le pessimisme, l'*agonie* unamunienne et l'inquiétude comme attitudes intellectuelles, la résignation silencieuse ou l'explosion tragique comme attitudes nationales et sociales, nous avaient fourni un langage pour exprimer notre radical désordre contemporain.

Présentement, on voit naître, au sein de la jeunesse espagnole, dans quelques groupes ou orientations, une conscience de synthèse qui dépasse, dans une perspective fraternelle et constructive, la vieille conscience déchirée et fratricide. Dans cette même mesure, pensons-nous, apparaît entre nous la possibilité d'une investigation désintéressée et objective qui s'attache à tous les aspects de notre réalité, favorables ou désagréables.

Un premier pas en ce sens, bien timide encore au regard d'une science positive, peut être décelé déjà dans la réflexion de Balmes (21), et même de Feijoo (22) comme de Jovellanos (23).

L'éveil de la sociologie du catholicisme, au sein du jeune clergé de notre après-guerre particulièrement, a marqué un nouveau stade dont il faut reconnaître la valeur objective. Ne reste-t-il pas à espérer d'une sociologie totale de nos attitudes religieuses une compréhension totale du drame spirituel de l'Espagne contemporaine ?

Manuel LIZCANO.
Université de Madrid.

---

(21) Jaime BALMES (1810-1848), *El protestantismo (comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea)*, Biblioteca Balmes, Barcelona, 4 v., 1925.
Del clero católico, ibid., 1925, 402 p.

(22) Jerónimo FEIJOO (1701-1764), *Antología*, Madrid, Fe, 1942, 3 v.

(23) Gaspar Melchor DE JOVELLANOS (1744-1811), *Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real Supremo Consejo de Castilla en el expediente de la Ley Agraria*, Madrid, José Palacios, 1834, 247 p.

LA SOCIOGRAPHIE DU CATHOLICISME aux Pays-Bas

A propos de trois ouvrages publiés sous l'égide de l'« Institut catholique de recherches socio-ecclésiales » (1).

LA sociologie religieuse constitue, aux Pays-Bas, un courant très important et déjà ancien. Marquée à ses débuts par la polémique autour des travaux de Max Weber — spécialement ses thèses sur la corrélation entre calvinisme et capitalisme —, elle s'est de plus en plus détachée de toute préoccupation tant soit peu spéculative et à l'heure actuelle, sous l'influence anglo-saxonne, — américaine surtout —, elle s'astreint à une exploration rigoureusement empirique des faits, orientée vers une exploitation presqu'exclusivement pragmatique.

Il saute aux yeux que les Pays-Bas constituent, en matière de sociologie religieuse, un véritable laboratoire. Non seulement ils sont divisés en deux confessions antagonistes, calvinisme et catholicisme, mais de plus ces deux confessions connaissent, depuis un siècle, une évolution à peu près inverse.

Le protestantisme, religion d'Etat, a subi une forte crise : alors qu'en 1830, il représentait 59,1% de la population, il est tombé à 42,6% en 1947, cédant une part croissante de ses effectifs au groupe des « non-ecclésiaux » (0,31% en 1879, 17,04% en 1947). Il s'est en outre affaibli par suite de divisions intestines, dont la plus importante est celle qui oppose la « Nederlands-Hervormde Kerk » (31,1% en 1947) aux « Gereformeerde Kerken » (7,0%). Il est difficile de prévoir ce qu'il adviendra du « revival » de ces dernières années.

Le catholicisme, au contraire, non seulement a maintenu intacts sa cohésion et ses effectifs (38,8% en 1830, 38,5% en 1947 : une forte natalité a toujours

(1) Dr. Manfred STAVERMAN o.f.m., *Buitenkerkelijkheid in Friesland* (« Non-ecclésialité » dans la province de Frise), Assen, 1954, 268 p.. Préface du Prof. G.H.L. Zeegers, cartes, tableaux, graphiques, annexes, bibliographie, table des matières en français, sommaires en français et en anglais, Van Gorcum et Comp. N.V.

Dr. Alfred van de WEYER o.f.m., Cap. *De religieuse practijk in een Brabantse industriesdad. Godsdienst-sociografische verkenningen in Tilburg.* (La pratique religieuse dans une ville industrielle du Brabant, Enquête de sociographie religieuse à Tilbourg), Assen, 1955, 274 p.. Préface du Prof. G.H.L. Zeegers, tableaux, graphiques, cartes en annexe, bibliographie, sommaire en anglais, Van Gorcum et Comp. N.V.

Dr. J.J. DELLEPOORT, *De priesterroepingen in Nederland. Proeve van een statistisch-sociografische analyse.* (Les vocations sacerdotales aux Pays-Bas, Essai d'analyse statistico-sociographique), La Haye, 1955, 320 p.. Préface du Prof. G.H.L. Zeegers, tableaux, graphiques, cartes en annexe, bibliographie, tables des matières et sommaires en français, anglais et allemand, N.V. Uitgeversmaatschappij Pax.

On trouvera plus loin, à la bibliographie des ouvrages, les comptes rendus des livres de cet institut parus depuis la rédaction de cet article.

compensé les défections, dues aux mariages mixtes et à l'émigration ouvrière vers les centres industriels de l'Ouest), mais encore il s'est émancipé progressivement de sa condition « coloniale » originelle, au point de vue religieux d'abord (rétablissement de la hiérarchie en 1853), au point de vue politique ensuite (dès avant la première guerre mondiale) et enfin (depuis une trentaine d'années surtout), au point de vue intellectuel et culturel. Il se trouve en outre à la veille d'une expansion démographique considérable. (Au niveau d'âge 60-74 ans, les catholiques représentent 32,7% de la population ; au niveau 0-14 ans, 43,6%). Mais, par ailleurs, il semble très probable que l'émancipation intellectuelle en cours n'ira pas sans une crise de croissance, qui pourrait être très grave.

En gros, les Néerlandais peuvent se caractériser comme un peuple germanique « anglo-saxonnisé ». Il n'y a rien d'étonnant par conséquent à ce que leurs études sociologiques soient strictement positives et empiriques. Ils disposent d'une documentation statistique extraordinairement précise et sûre ; leur outillage de recherche — tout spécialement leurs services cartographiques — est quasi-américain et leurs travaux, toujours « productifs », débouchent immédiatement sur une utilisation précise (ex. : le planning de l'enseignement, capital dans un pays en plein développement démographique).

Dans ces conditions, il était normal que la recherche, même en matière de sociologie religieuse, se soit cristallisée en instituts puissants et efficaces. Les protestants — parmi lesquels il faut citer surtout les prof. J.P. Kruyt et W. Banning — ont fondé en 1945 l'institut « Kerk en Wereld » (Eglise et Monde) (2) qui édite une revue trimestrielle, *Sociologisch Bulletin*, où sont publiées toutes les enquêtes menées par l'institut. Quant aux catholiques, depuis 1946, ils disposent, grâce au professeur G.H.L. Zeegers, du « Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut » (Institut catholique de recherches socio-ecclésiales) (3) qui, outre l'élaboration de nombreux rapports confidentiels destinés aux seuls commanditaires, assure la publication d'une revue internationale bimestrielle *Social Compass* (Boussole sociale), réservée aux synthèses d'intérêt général.

A première vue, le type des recherches néerlandaises, empirique, pragmatique, institutionnalisé, pourrait paraître assez peu scientifique. En effet, il est indéniable que, jusqu'à présent, la recherche néerlandaise n'a guère dépassé le niveau « socio-graphique ». Avant tout statisticiens, démographes et géographes, les Néerlandais n'ont que très peu exploré les couches les plus profondes de la réalité sociale. Pratiques, ils sont allés spontanément au plus accessible, qui se laisse immédiatement convertir en programmes d'aménagement concret, laissant à plus tard les problèmes plus complexes et moins maniables de la psychologie collective.

Et cependant, même du point de vue rigoureusement scientifique, les travaux de la sociologie religieuse néerlandaise ont une indiscutable valeur. Les raisons en sont simples. La première, pour paradoxale qu'elle puisse paraître, est, à y réfléchir, évidente. Un pragmatisme authentique commande nécessairement un « globalisme » corrélatif. Axée sur la vie réelle, concrète, effervescente, la sociologie religieuse néerlandaise, du fait précisément qu'elle se veut pratique et même si

---

(2) Cf. la description qu'en donne le Prof. W. Banning dans la brochure : *Arbeid en taak van het sociologisch instituut der stichting Kerk en Wereld.* (Travaux et tâche de l'institut de sociologie Kerk en Wereld), Utrecht, 1950.

(3) Cf. la contribution du Prof. G.H.L. Zeegers dans : *Sociologie religieuse, sciences sociales. Actes du IVe congrès international de sociologie religieuse*, Paris, les Editions ouvrières, 1955, pp. 105-116.

elle coupe au plus court à travers les couches les plus superficielles, ne peut pas ne pas tenir compte de tous les aspects, même les plus profanes, du « phénomène social total ».

Ce « globalisme », qui constitue la sociologie dans son essence même, est à ce point marqué aux Pays-Bas, que l'on préfère y parler de recherches socio-ecclésiales plutôt que de sociologie religieuse.

La deuxième raison peut paraître terre à terre, mais en fait elle est de poids. Il est indéniable en effet que les recherches sociologiques sont coûteuses : outre un minimum d'équipement mécanique, elles exigent un personnel nombreux et spécialisé. Grâce à sa rentabilité, la recherche néerlandaise parvient à réaliser ce qui, dans les pays latins, n'est encore concevable qu'au plan des sciences de la nature, l'« autofinancement ». Libre de toute subvention, elle n'en est pas moins dirigée, plus mobile et toute entière engagée dans les problèmes réels de la vie sociale quotidienne. Immédiatiste parfois dans l'exécution de ses projets explicites, elle amasse, chemin faisant, une énorme quantité de matériel documentaire qui n'attend qu'une mise en exploitation rationnelle pour délivrer des richesses insoupçonnées.

C'est en grande partie de cette exploitation que sont nés les trois ouvrages que nous nous proposons d'étudier ici, tous trois publiés sous l'égide de l'Institut catholique de Recherches socio-ecclésiales.

Dans la ligne des travaux de J.P. Kruyt sur la « non-ecclésialité » aux Pays-Bas (4) et de P. Smits sur la « non-ecclésialité » dans la ville industrielle de Enschede (5), le R. P. M. Staverman s'est attaché à l'étude de la Frise (6), la province des Pays-Bas où la « non-ecclésialité » s'est manifesté dès le début (1870) comme un phénomène massif (23,5 % en 1947) et — chose curieuse — d'origine rurale.

Après une analyse préliminaire des catégories fondamentales mises en œuvre : « croyant » et « non-croyant », « ecclésial » et « non-ecclésial », « pratiquant » et « non-pratiquant », l'auteur cherche à situer le phénomène dans l'ensemble des Pays-Bas, dans la province de Frise ensuite et enfin, par voie de comparaison, dans le cadre européen global.

Des trois dyades, classiques en pays de confession mixte, la deuxième : « ecclésial » - « non-ecclésial », nous est tellement peu familière qu'il nous faut faire appel, pour la traduire, à des néologismes. Et, cependant, l'on peut se demander si, même en pays catholique homogène, elle n'apporterait pas un élément indispensable pour une intelligence exhaustive du « mécanisme de la déchristianisation ». Sans doute est-il normal que, dans un pays où la « non-ecclésialité » est officiellement déclarée et recensée et où de plus elle constitue, sous cette forme, un « record » européen (17,1 % aux Pays-Bas contre 2,6 % en Allemagne par exemple), cette catégorie soit d'usage courant. Mais dans les autres pays européens, où seule la pratique se laisse différencier, il est regrettable que la non-pratique puisse recouvrir aussi bien une « ecclésialité » purement marginale, qu'une « non-ecclésialité » positive, mais croyante, ou encore une irréligiosité radicale.

Le chapitre consacré à l'étiologie de la « non-ecclésialité » est non seulement le plus court, mais aussi le moins démonstratif. Refusant les explications simplistes qui réduisent la causalité à un facteur unique (la différenciation sociale selon

(4) *De onkerkelijkheid in Nederlands*, 1933.
(5) *Kerk en Stad* (Eglise et Ville), 1952.
(6) Protestante homogène, avec seulement 7,3 % de catholiques.

J.P. Kruyt, le libéralisme en général, et plus spécialement le modernisme selon une deuxième école, ou enfin le tempérament frison selon une troisième), l'auteur reste fidèle au « globalisme » de la sociologie authentique et fait appel à des facteurs tant socio-économiques que spécifiquement religieux et psychologiques, mais ses investigations restent superficielles et n'arrivent pas à se nouer en une synthèse convaincante. C'est ici précisément que l'on touche du doigt le défaut d'une sociologie qui ne prend pas le temps d'explorer patiemment les couches les plus profondes du « phénomène social total ».

Chose étrange, le chapitre III, qui pourtant ne fait que reprendre tous les éléments du chapitre précédent, mais cette fois selon la dimension génétique, en les suivant pas à pas tout le long du XIXe siècle, paraît beaucoup plus éclairant. Il est évidemment impossible de ramasser en quelques lignes une étude qui couvre plus de 120 pages, mais le fait, dûment établi, qui mérite d'être souligné, est que la prolétarisation des années 1870 et sa super-structure idéologique, le socialisme, n'ont arraché à l'Eglise protestante que des masses déjà dévitalisées du point de vue religieux soit par un libéralisme moderniste inaccessible aux simples gens, soit par un « sectarisme » caricatural et concrètement inviable.

Le chapitre final expose les résultats d'une enquête par sondage, destinée à combler les lacunes inévitables de la statistique officielle ou ecclésiastique. L'auteur n'a atteint que 100 personnes ayant répondu, mais son échantillon est dûment stratifié et, de plus, limité aux seuls baptisés dans l'Eglise catholique. Sans doute les perspectives se rétrécissent ainsi considérablement, pour ne plus englober que la petite minorité des catholiques de la diaspora, mais le caractère représentatif de l'échantillon était à ce prix. Les réponses au questionnaire, portant sur la personnalité de l'interviewé, ses conceptions de vie et leurs rapports avec ses attitudes et ses actes, n'apportent pas de découvertes inédites. Les catégories analysées au départ s'avèrent n'être que des prises de vue abstraites sur un dégradé qui, passant par les nuances les plus subtiles, conduit insensiblement de la pratique la plus fervente à l'athéisme le plus tranché. Deux résultats se dégagent pourtant clairement : d'une part « ecclésialité » et irréligiosité sont en proportion nettement inverse et, d'autre part, dans l'ensemble, les valeurs religieuses tendent à devenir périphériques et, une fois décentrées, à perdre leur emprise pour finir par disparaître complètement. Il n'y a rien là de bien neuf sans doute, mais même quand une enquête n'apporte que la confirmation de vues acquises déjà par ailleurs, elle garde son intérêt d'approche moins subjective que l'intuition diffuse.

Avec le livre du R. P. A. van de Weyer, nous nous trouvons en pays connu. Ses analyses de la pratique religieuse peuvent être comparées, point par point, aux études devenues classiques en France.

Il ne faudrait pas s'y tromper cependant : malgré une analogie rigoureuse dans les méthodes, cette étude de Tilbourg mènera le lecteur français de surprise en surprise. Le motif en est simple : toute ville industrielle qu'elle soit, Tilbourg en est encore au stade de la chrétienté presqu'intacte. C'est d'ailleurs ce qui fait du P. van de Weyer un véritable pionnier. Et il n'y a là aucun paradoxe. Essentiellement thérapeutique, la sociographie religieuse néerlandaise ne s'était penché jusqu'à présent que sur des situations de crise, des phénomènes « morbides », comme la « non-ecclésialité » par exemple. Le P. van de Weyer a été le premier à étudier une communauté religieuse « saine » (7). Est-ce dire que ses travaux soient

(7) Il faut cependant signaler ici le livre antérieur du R. P. J. Kerkhofs s.j. : *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu. Proeve van een godsdienstsociologische studie der provincie Limbourg.* (Pratique religieuse et milieu social. Essai de sociologie religieuse sur la province du Limbourg belge), Bruxelles, Lumen Vitæ, 1954, 377 p. Là aussi était étudié un « pays de chrétienté » encore largement intact, malgré le développement rapide d'un bassin minier important.

gratuits, purement « contemplatifs » ? Loin de là. Ils sont simplement « préventifs » et ont de ce fait l'énorme avantage, du point de vue pastoral, de ne pas venir « trop tard ».

Tilbourg est une ville catholique homogène qui ne compte que 4% de protestants et 1% de « non-ecclésiaux ». L'observance, moralement unanime, y atteint 95%, pour les Pâques, et 80%, pour la messe dominicale. Tous les catholiques, sauf quelques exceptions accidentelles, y accomplissent les « actes d'initiation » ; quant aux « actes de dévotion », bien qu'ils soient limités à un groupe plus réduit, constitué principalement de femmes, d'enfants et de vieillards, ils atteignent encore un niveau quasi-médiéval.

Et cependant cette pratique, exceptionnelle dans son volume, présente exactement les mêmes différenciations que celles qui nous sont familières en pays latins : les femmes sont plus pratiquantes que les hommes ; les jeunes d'âge scolaire et les gens âgés, plus que la population active ; les autochtones, plus que les immigrants ; les « sédentaires », plus que les « nomades » ; les « gros revenus », plus que les « bas salaires » ; enfin les propriétaires plus que les locataires.

Du point de vue démographique, Tilbourg a connu un développement rapide : la ville comptait 9.000 âmes en 1800 ; elle en compte, à l'heure actuelle, 130.000. Néanmoins cette expansion urbaine s'est faite sans heurts et de plus l'homogénéité de la population n'en a pas été affectée. Due à une forte natalité bien plus qu'à l'immigration (75% des habitants de Tilbourg y sont nés, 90% sont brabançons), cette expansion n'a pas bouleversé les formes de sociabilité traditionnelles et n'a, pas conséquent, pas remis en question une pratique séculaire.

L'isolement géographique de cette ville restée provinciale, sinon rurale, malgré son caractère industriel, a joué dans le même sens. Le « *culture change* » n'y a pas été violent et s'est toujours prêté à une assimilation graduelle. Modèle d'urbanisation organique, Tilbourg n'a pas désintégré les solidarités de quartier et les divisions ecclésiastiques n'ont eu aucune peine à s'adapter aux structures urbaines en évolution.

Tout au long du siècle écoulé, c'est évidemment le facteur socio-économique qui a été le plus révolutionnaire. L'industrialisation de la ville a posé et pose encore des problèmes incontestablement sérieux. Pour être moins paroxystiques que dans les pays latins, les relations entre la classe ouvrière et un patronat libéral et conservateur n'en sont pas moins tendues. Il n'y a d'ailleurs pas que les travailleurs qui soient touchés par la révolution industrielle. C'est toute la société qui en est affectée. Et à Tilbourg comme partout ailleurs la sécularisation, qui caractérise l'époque moderne, gagne du terrain. Mais ici encore le processus est lent et modéré et par conséquent susceptible d'intégration progressive et harmonieuse.

Un des facteurs déterminants, qui explique pour une large part la « santé », tant sociale que morale et religieuse de Tilbourg, est indéniablement l'habitat. Moderne, confortable, spacieux, il protège admirablement la vie familiale et la préserve de toute pratique néo-malthusienne — qui est, à l'heure actuelle, le corrosif peut-être le plus dangereux pour la fidélité religieuse. Une autre conséquence heureuse de cette situation privilégiée en matière d'habitat est le caractère « domestique » des loisirs. Alors qu'ailleurs le problème des loisirs est souvent crucial, du point de vue pastoral, à Tilbourg il se réduit pratiquement à ce que l'auteur signale, avec le plus grand sérieux : « an inadequation of the playground facilities ». (L'équipement de Tilbourg en terrains de sport est insuffisant !).

La seule ombre au tableau est la « question sociale ». Alors que le patronat et les classes moyennes constituent un bloc de pratique à peu près sans faille, le monde ouvrier connaît un certain flottement. Non pas qu'il soit marxiste (aux

Pays-Bas, le socialisme lui-même se défend énergiquement d'être marxiste), ni même qu'il soit socialiste (une minorité seulement vote en faveur du « Parti du Travail »), mais il est moins intégré aux organisations catholiques et risque avec le temps de confondre Eglise et bourgeoisie.

Du point de vue pastoral, il n'y a pas lieu de s'inquiéter pourtant. Un apostolat vigoureux peut rétablir les contacts relâchés ou rompus. Le seul problème grave à Tilbourg est celui qui est essentiel à toute vie religieuse quelle qu'elle soit : comment convertir une pratique facilement grégaire et de pure routine en une pratique personnelle et fervente ?

Monsieur l'abbé J. Dellepoort poursuit la tradition inaugurée par Severino Aznar en Espagne (8) et le chanoine F. Boulard en France (9), mais épaulé par un institut remarquablement outillé, il a rassemblé et dépouillé une documentation sans précédent.

Dans la perspective « opérationnelle » que nous avons indiqué plus haut, il était normal que la recherche néerlandaise consacre une attention toute spéciale au problème du « manpower » sacerdotal, condition *sine qua non*, pour l'Eglise, tant de la vitalité intérieure que du rayonnement missionnaire. Une autre enquête est d'ailleurs en cours sur les vocations religieuses féminines.

Du point de vue des vocations, le fait le plus marquant du siècle de l'émancipation catholique est l'accroissement extraordinaire des maisons de formation religieuses : de 14 qu'elles étaient au moment du rétablissement de la hiérarchie (1853), elles ont passées à 125 en 1954. Chose curieuse, ce phénomène est dû, en ordre principal, au Kulturkampf de Bismarck en Allemagne et aux lois Combes en France (terre de tolérance, les Pays-Bas ont servi de refuge aux religieux persécutés à l'étranger).

Chose plus inattendue encore, cette hospitalité a déclenché une évolution qui a complètement bouleversé l'équilibre des effectifs sacerdotaux néerlandais. Alors qu'en 1850, la proportion était de 3 prêtres diocésains pour un prêtre régulier, cette proportion, est à l'heure actuelle, exactement inverse. Ce fait, probablement unique au monde, explique la place importante qu'occupent les Pays-Bas dans les missions étrangères, mais le revers de la médaille est que l'augmentation des vocations diocésaines n'a pas suivi le rythme d'accroissement de la population et qu'actuellement la pyramide des âges du clergé diocésain est inquiétante.

Grâce au développement de l'enseignement primaire catholique, à l'évolution sociale de la population catholique, à l'élargissement de la base sociale du recrutement et surtout au mouvement missionnaire postérieur à 1918, le nombre des vocations sacerdotales a connu, entre 1920 et 1940, une augmentation considérable (24% dans le clergé régulier), mais, depuis les années qui ont précédé la deuxième guerre mondiale, on enregistre un ralentissement général qui se chiffre à -25% par rapport au maximum atteint aux environs des années 30.

Cette diminution est due, en partie, au recul des rentrées au séminaire pendant la période 1930-1945, mais, pour une bien plus large part, au grand nombre d'abandons au cours de la formation. Cette baisse de rendement se chiffre, pour les 25 dernières années, à une moyenne d'environ 50% ; actuellement, 25,8% de ceux qui commencent des études en vue du sacerdoce sont ordonnés prêtres. Le problème que posent les petits séminaires néerlandais est donc moins un problème de recrutement qu'un problème de persévérance.

---

(8) *La revolucion Española y las Vocaciones Eclesiasticas*, Madrid, Instituto de Estudios politicos, 1949, 287 p.

(9) *Essor ou déclin du clergé français ?*, Paris, Ed. du Cerf, 1950, 479 p.

L'explication de ce phénomène est évidemment complexe et difficile. Parmi les facteurs qu'il estime principaux, l'auteur cite l'émancipation politique qui permet aux catholiques d'accéder de plus en plus facilement à toutes les fonctions publiques, l'ouverture de collèges et de lycées catholiques dans presque tous les centres du pays, les exigences plus sévères imposées à la formation des séminaires, enfin la désagrégation spirituelle de la famille.

Il nous est impossible de prendre position dans le débat que ne manquera pas de soulever cette étiologie hétéroclite, mais pour notre part nous croyons avoir signalé plus haut la cause fondamentale : l'émancipation politique et intellectuelle des catholiques néerlandais qui de plus en plus se sentent à l'étroit dans des structures ecclésiales inadaptées. Une fois de plus, on sent ici l'insuffisance d'une analyse trop exclusivement statistico-sociographique.

La partie la plus audacieuse du livre est celle où l'auteur, après une étude fouillée du « marché » sacerdotal, s'essaie à un calcul prévisionnel. Il est parfaitement conscient du caractère tout relatif et variable du concept «besoin des prêtres », intrinsèquement dépendant des facteurs sociaux en perpétuelle ébullition comme aussi de la division des tâches sacerdotales et plus encore des conceptions propres aux diverses conjonctures particulières, mais il croit néanmoins — et à juste titre, nous semble-t-il — que ses estimations sont valables, à titre d'expérience.

A supposer que la distribution des tâches sacerdotales entre prêtres diocésains et prêtres réguliers reste identique et que l'accroissement de la population catholique néerlandaise garde son rythme actuel, il faudrait, durant la période 1951-1981, environ 145 ordinations de prêtres diocésains par an, du moins si l'on veut que la proportion de 987 catholiques par prêtre diocésain — employé ou non dans l'apostolat paroissial — reste inchangée. Or, depuis 1942 déjà, le nombre des ordinations sacerdotales reste au dessous de 100. Sans doute, les fortes rentrées au séminaire après 1945 feront elles remonter le nombre des ordinations jusqu'à 112 environs en 1956. Mais ce chiffre maximum reste lui aussi nettement inférieur aux « besoins », tels qu'ils sont définis à l'heure actuelle. Un gouvernement ecclésiastique prévoyant peut difficilement ne pas tenir compte de semblables estimations.

La seconde partie de l'ouvrage de l'abbé J. Dellepoort est consacrée à l'analyse du milieu sociologique dans lequel naissent les vocations : milieu géographique, social, familial, psychologique.

L'analyse géographique n'apporte aucune surprise, sinon peut-être que le déplacement, dont on parle beaucoup, des vocations de la campagne vers la ville n'a certainement pas encore eu lieu aux Pays-Bas. Ce sont en effet les régions rurales qui restent proportionnellement les plus riches en vocations. Suivent les petites villes et les grands centres urbains qui n'arrivent toujours pas à subvenir à leurs propres besoins. Viennent enfin, comme il fallait s'y attendre, les régions en transition, qui sont de loin les plus pauvres.

L'analyse sociale donne, en gros, les résultats suivants : classes moyennes, 45,7 % ; classes ouvrières, 25,3 % ; classe paysanne, 22 % ; classe supérieure, 7 %. Tous les groupes professionnels sont plus fortement représentés que leur pourcentage au sein de la population eut pu le laisser prévoir, sauf la classe ouvrière qui reste nettement en deçà (confirmation frappante des seuls résultats « inquiétants » de l'enquête du P. van de Weyer). Il est intéressant de noter que, du point de vue des vocations, la classe ouvrière est particulièrement peu représentée d'une part dans les diocèses catholiques homogènes de Bréda et de Bois-le-Duc, d'autre part chez les bénédictins, les dominicains et les jésuites.

Du point de vue familial, 70 % des vocations aux Pays-Bas proviennent de familles ayant au moins 6 enfants, 17 % de familles ayant plus de 10 enfants. Le

nombre moyens d'enfants par famille d'où proviennent les séminaristes est 7,42. Il ne faudrait néanmoins pas en conclure que les très nombreuses familles présentent beaucoup plus de probabilités en matière de vocations. Les probabilités calculées d'après le nombre d'enfants par famille donne une moyenne de 5,8, alors que la moyenne d'enfants par famille catholique où les vocations peuvent naître est de 5,3...

Le dernier chapitre est basé sur les données d'une enquête psychologique, qui ne manque pas d'intérêt, mais les résultats en sont trop divers pour se présenter en synthèse.

En conclusion : le livre de l'abbé J. Dellepoort est une somme sociographique en matière de vocations et il faut espérer que l'Institut catholique de recherches socio-ecclésiales nous fournira encore de nombreuses études de cette qualité.

Roger VEKEMANS.
Directeur du Centre de recherches socio-ecclésiales de Santiago du Chili.

LES RÉSULTATS DES MISSIONS GRIAULE au Soudan français (1931-1956)

LES missions ethnographiques dirigées en Afrique Noire par le professeur Marcel Griaule se sont étendues sur un quart de siècle (1). La première l'a conduit en Abyssinie en 1928 et 1929. La mission Dakar-Djibouti (1931-1933) a traversé en deux ans le continent d'ouest en est (2). Elle a recueilli une documentation extensive considérable, enrichi le Musée de l'Homme de collections de plusieurs milliers d'objets et posé les jalons des enquêtes intensives qui devaient être effectuées plus tard sur bien des points de son parcours. De 1935 à 1939, trois expéditions ont poursuivi ces études, au Soudan Français, au Cameroun, au Tchad notamment. Après une interruption due à la guerre, de 1946 à 1956, des expéditions annuelles, et parfois bi-annuelles, ont permis des enquêtes intensives dans les populations riveraines ou proches du Niger, au Soudan Français (3).

Marcel Griaule a participé personnellement à toutes ces expéditions jusqu'en janvier 1956, un mois et demi à peine avant que le mal dont il souffrait depuis 1951 ne l'emportât à l'affection de sa famille, de ses amis, de ses collaborateurs, de ses élèves. Au cours de ses voyages, il emmenait avec lui un grand nombre de collaborateurs formés à ses méthodes et animés de l'enthousiasme et de l'ardeur qu'il mettait à la recherche. Nombre d'entre eux, pendant le même temps, continuèrent les travaux en des régions qu'il ne prospectait plus lui-même, élargissant ainsi le champ des enquêtes.

Il ne saurait être question d'énumérer ici tous les problèmes que ces expéditions ont abordés. Presque toutes les activités humaines ont été étudiées : c'est ainsi que les membres de ces missions ont travaillé aussi bien en ethnographes,

---

(1) Nous avons repris et développé sur certains points, dans cet article, notre exposé des *Résultats des Missions Griaule au Soudan Français* au Ve Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, qui s'est tenu à Philadelphie en septembre 1956.

(2) Elle avait fait l'objet d'une loi votée par la Chambre des Députés (loi du 31 mars 1931).

(3) Toutes ces expéditions ont été subventionnées et soutenues par de très nombreux organismes scientifiques officiels (Instituts, Sociétés savantes, Fondations, Comités), par le Muséum d'Histoire Naturelle et le Musée de l'Homme, le Centre National de la Recherche Scientifique, les Ministères de l'Education Nationale, de l'Air, et de la France d'Outre-Mer, par les Gouvernements des Territoires d'Outre-Mer et par des concours privés.

collecteurs d'objets et de faits d'ethnographie descriptive, qu'en linguistes, en historiens des religions, en esthéticiens, en archéologues ; ils ont aussi développé l'ethnobotanique et l'ethnozoologie. Les disciplines les plus modernes ont été utilisées, telles que l'enregistrement sonore, le cinéma et la photographie aérienne (dont, notamment, il a été fait un très large usage). En dernier lieu, le Centre National de la Recherche Scientifique a fait construire et équiper de façon complète une vedette-laboratoire dont Marcel Griaule avait conçu les plans et qui lui fut confiée.

Ce bâtiment comprend des cabines d'habitation, un laboratoire photographique, une pièce consacrée aux enregistrements sonores munie d'appareils professionnels, des casiers permettant le recueil de collections. Il est en service depuis octobre 1955 sur le Niger, permettant ainsi une étude continue des populations riveraines.

Un simple examen des publications de Marcel Griaule, dont le nombre dépasse 170, témoigne de l'ampleur de ses travaux, par matières comme par régions (4). Il y a consigné des observations originales, dont certaines constituent des découvertes, sur l'organisation sociale, les techniques, les religions, les jeux, les arts, la médecine, la pharmacopée, etc... de nombreuses sociétés noires. Cette richesse due en grande partie à sa méthode, était sensible dans son enseignement à la Sorbonne (5). A ses publications personnelles, il faut ajouter celles de ses collaborateurs et des membres de ses missions.

Quels sont les résultats de ce travail ? C'est tout d'abord d'avoir pu apporter au monde savant, pour en avoir découvert et formulé les fondements ainsi que certains de ses développements, la certitude que les sociétés noires d'Afrique possédaient — à l'exception du domaine technique — une civilisation très évoluée sur bien des points (6). Un simple examen de l'art nègre — à l'étude duquel Marcel Griaule a beaucoup contribué — qui a ému, fait réfléchir l'Occident et considérablement influencé son art propre, pouvait faire pressentir la vigueur de cette civilisation. Nous sommes cependant bien loin d'en connaître tous les développements ; il faudra encore des années d'études patientes pour en mesurer l'ampleur.

C'est là qu'intervient la méthode — due en grande partie à son tempérament personnel, à son sens de l'humain — que Marcel Griaule a appliquée instinctivement dès les débuts, puis développée systématiquement pendant tout le temps de son effort sur le terrain. A l'application, dans toute sa rigueur, d'une observation objective et scientifique des faits, il a ajouté la participation active des populations étudiées, participation qui demandait une prudence perpétuellement en éveil et des recoupements très larges dans l'espace et dans le temps. S'il a, comme d'autres, constitué des collections et consigné les faits observés, il a poussé au maximum les enquêtes orales et les analyses, avec les usagers des objets, les acteurs des rites. La durée des enquêtes, le temps passé sur le terrain ont été aussi des facteurs dominants : la persévérance avec laquelle il retournait dans les mêmes régions

---

(4) Une liste complète des ouvrages et articles publiés par Marcel GRIAULE a paru dans le tome XXVI (1956) du *Journal de la Société des Africanistes.*

(5) Une *Méthode de l'ethnographie* entièrement rédigée par Marcel GRIAULE sera publiée prochainement par les soins de la Faculté des Lettres de Paris. Voir également : M. GRIAULE : « Introduction méthodologique », *Minotaure*, n° 2, 1933, pp. 7-12 ; « Application de l'aviation à la recherche scientifique », 2e *Congrès National de l'Aviation Française*, n° 41 bis, 1940, 11 p. ; « L'enquête orale en ethnologie », *Revue philosophique*, oct.-déc. 1952, pp. 537-553.

(6) Cette certitude a inspiré toutes les activités et les interventions de Marcel GRIAULE à l'Assemblée de l'Union Française, où il présidait la Commission des Affaires culturelles et des Civilisations d'Outre-Mer. Ses interventions à la tribune, parues au *Journal Officiel*, de 1947 à 1956, ont été rassemblées et publiées dans : *Marcel Griaule, Conseiller de l'Union Française*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1957.

(les Dogon sont étudiés par ses missions depuis 1931, les Bambara depuis 1946, et ils doivent l'être encore) en est un témoignage (7).

Ainsi est-il devenu patent que les Noirs d'Afrique avaient, comme d'autres peuples, pensé leurs propres coutumes ; que ces coutumes relevaient de normes qui leur étaient propres mais qui n'en constituaient pas moins des normes et qu'il était indispensable à l'ethnographe de les connaître. L'enquête, en même temps qu'enrichie s'est trouvée de ce fait compliquée, car il n'était pas facile à des esprits rompus à la logique occidentale de pénétrer dans des systèmes de pensée où l'analogie et le sens aigu des symboles ont valeur de fait. Ainsi les techniques, si pauvres d'apparence (agriculture, tissage ou forge, par exemple) sont-elles riches de contenu ; les gestes religieux, spectaculaires ou furtifs, généralement mal interprétés de l'extérieur, se révèlent-ils à l'analyse d'une extrême subtilité ; le moindre objet usuel expose-t-il, dans ses formes ou ses décors, l'expression volontaire d'une cosmogonie compliquée. Il fallait donc à l'observateur non seulement de la finesse, mais aussi une infinie patience : la récompense de son effort était que ces gestes et ces formes devenaient d'abord intelligibles, puis parfaitement clairs.

Ainsi, une couverture à carreaux soudanaise est un texte dont les dessins tissés constituent des signes volontairement manifestés par les usagers et connus des initiés ; un panier destiné aux transports des récoltes représente, lorsqu'il est renversé, l'arche sur laquelle les êtres humains sont descendus du ciel sur la terre, le fond carré de l'objet figurant l'espace et les points cardinaux (8). Les peintures successives, appliquées à différents moments de l'année sur un sanctuaire totémique et faites de bouillies de céréales différentes, sont à la fois une écriture et une numérique. Le sacrifice d'un modeste poulet s'accompagne de gestes nécessaires et efficients, car ils s'inscrivent dans une pensée qui a construit et vécu une explication — certes originale, mais cohérente — de l'origine et du fonctionnement de l'univers.

Les Noirs que nous avons étudiés ont des systèmes de signes ou d'idéogrammes qui en comportent plusieurs milliers, une astronomie et des calendriers, une numérique, des connaissances anatomiques et physiologiques poussées, une génétique, une pharmacopée systématique. Les principes qui sont à la base de leur organisation sociale s'expriment notamment dans des classifications qui englobent toutes les manifestations de la nature comme celles dont ils sont les auteurs. Ces classifications constituent un système dans lequel, pour prendre des exemples, les plantes, les insectes, les tissus, les jeux, les rites, sont répartis en catégories décomposables, numériquement exprimées et en rapport les unes avec les autres. De plus, l'autorité religieuse et politique des chefs, les structures familiales et juridiques (systèmes de parenté et d'alliances notamment) sont établies sur les mêmes principes ; toutes les activités de la vie quotidienne des individus s'appuient aussi sur eux.

Le nombre des individus instruits dans cette connaissance, dans les sociétés qui ont conservé leur organisation traditionnelle, est relativement élevé (9). Ils

---

(7) Les Dogon ont célébré solennellement à Sanga le 7 avril et le 8 mai 1956 les funérailles de Marcel GRIAULE, selon les rites funéraires dogons. Ils ont ainsi témoigné du respect, de l'affection et de la reconnaissance que Marcel GRIAULE leur avait inspirés, par son attitude comme par ses actes au cours des nombreux séjours effectués sur leur territoire.

(8) Cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau*, Paris, Editions du Chêne, 1947, pp. 38 et ss. Sur le symbole de divers objets voir également : M. GRIAULE et G. DIETERLEN, *Afrique Noire*, Cahiers publiés lors de l'exposition *Symbolisme cosmique et monuments religieux*, Musée Guimet, Juillet 1953.

(9) Cf. M. GRIAULE « Le savoir des Dogon », *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXII (1952), pp. 27-42. L'auteur expose les divers degrés de l'enseignement de ces connaissances chez les Dogon et donne une statistique du nombre d'instruits des deux sexes, établis dans le village double des Ogol.

la nomment « connaissance profonde » par rapport à la « connaissance légère » considérée comme « l'entrée en matière des croyances et des coutumes » qui appartient aux individus non instruits dans la cosmogonie (10). Les raisons du silence généralement observé à son sujet sont d'ordre varié. A une réserve naturelle devant les étrangers qui, même sympathisants, restent inconsciemment imbus d'un sentiment de supériorité, il faut ajouter actuellement l'évolution rapide des sociétés africaines au contact du machinisme et sous l'effet de l'instruction donnée dans les écoles. Mais, dans les groupes où la tradition est encore vivante, ces connaissances, que l'on qualifie volontiers d'ésotériques, ne le sont qu'à condition d'observer la réserve suivante : elles sont, en réalité, ouvertes à tous ceux qui en manifestent le désir et qui, par leur comportement moral et leur rôle social, en sont jugés dignes. Ainsi tout chef de famille, tout prêtre, tout adulte responsable d'une fraction minime de sa société pourra-t-il dans l'ensemble acquérir ces connaissances, à condition qu'il en ait la patience et que, selon la formule africaine, « il vienne s'asseoir à côté des vieillards compétents » pendant le temps et avec l'esprit nécessaires. Il sera, dans ce cas, répondu à toutes ses questions, mais ceci demandera des années. L'instruction, commencée dès l'enfance au cours des réunions et des rites des classes d'âge, dure en réalité toute la vie.

Ces divers aspects des civilisations africaines sont apparus au cours des enquêtes intensives menées dans nombre de populations du Soudan Français et de Haute-Volta depuis une dizaine d'années. En ce qui concerne les Dogon — qui ont fait déjà l'objet de nombreuses publications (11) — elles permettent actuellement l'élaboration d'une somme comportant la description et l'analyse de la plupart de leurs activités. Intitulé *Le Renard pâle — Ethnologie des Dogon*, cet ouvrage comportera plusieurs tomes (12).

D'autre part, les enquêtes poursuivies en même temps dans des populations voisines, chez les Mandingue, Bambara, Bozo, Samogo, Kouroumba et Peul notamment, ont permis de déceler l'existence d'une organisation de ces populations que l'on peut qualifier d'internationale (13). En effet chacune d'elles se reconnaît des liens de parenté éloignée avec les autres et une origine commune qu'elles situent au Mandé.

Cette région qui s'étend à l'ouest de Bamako est le siège de l'ancien empire mandingue Kéita, dit du Mali, qui a étendu sa domination sur une grande partie de l'Afrique Occidentale au XIIIe siècle. La structure sociale de ces diverses populations est basée sur des principes analogues et étayée par un mythe cosmogonique identique (14). Les manifestations rituelles, apparemment différentes, recouvrent les mêmes croyances et procèdent d'une structure mentale comparable. De plus, à l'intérieur de ce système, les formes sociales opposées (patriarcat et matriarcat notamment) sont conçues comme complémentaires et volontairement

---

(10) Cf. G. Dieterlen : *Essai sur la religion bambara*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. xvii, note 1.

(11) Les publications de Marcel Griaule et des membres de ses missions antérieures à 1946 relèvent de la connaissance dite « légère ». Cf. *Le savoir des Dogon*, p. 27, n. 2.

(12) Le tome i : *Le mythe cosmogonique* et le tome ii : *Les signes* sont en préparation. Madame Calame-Griaule publiera prochainement une Grammaire Dogon et un Dictionnaire des termes recueillis par les Missions Griaule chez les Dogon depuis 1931.

(13) Nous avons publié récemment les premiers résultats de notre enquête. Cf. G. Dieterlen « Mythe et organisation sociale au Soudan Français », *Journal de la Société des Africanistes*, tome xxv (1955), pp. 39-76.

(14) Peut-être parce que ces diverses populations ne sont que les « membra disjecta » dudit empire mandingue ou encore d'un système politique et social antérieur de plus grande ampleur — ou encore, hypothèse plus périlleuse, parce que cette cosmologie est due à des emprunts assez larges à d'anciennes mythologies plus ou moins transposées.

instaurées, cette complémentarité étant considérée comme nécessaire au fonctionnement de l'ensemble. Ce système est bien connu des initiés dans les sociétés qui ont conservé leur religion traditionnelle comme dans celles qui sont converties à l'islamisme.

Les principes de l'unité des sociétés d'Afrique occidentale sur un très large espace — espace qui dépasse le cadre que nous indiquions dans le paragraphe précédent (15) — sont exprimés au cours d'une cérémonie septennale, à laquelle nous avons assisté en avril 1954. Elle réunit Kéita et apparentés à Kangaba, village situé sur le Niger à 100 km en amont de Bamako pour la réfection d'un sanctuaire dit « vestibule du Mandé ». Au cours de cette cérémonie, qui dure 5 jours, des généalogistes, qui sont les griots traditionnels des Kéita, pénètrent à l'intérieur du sanctuaire, avant la pose du toit, et récitent, en se relayant, le mythe de la création du monde par le « verbe » d'un Dieu unique, les généalogies mythiques, puis les généalogies historiques des « familles » issues du Mandé, lesquelles se sont développées, ont essaimé et constituent actuellement des « populations ».

De plus, l'axe géographique de ce système est le cours du Niger de sa source au lac Débo. Son parcours est jalonné d'agglomérations qui marquent pour les usagers les étapes d'événements mythiques, protohistoriques et historiques liées au développement des « familles » citées plus haut et à leur extension territoriale ; dans chaque agglomération, plusieurs lieux-dits du bord du fleuve sont l'objet de rites importants (16).

L'examen de ce système renouvelle également ce que nous savions du totémisme en Afrique Noire. Ce dernier se présente exactement comme la participation de chaque membre d'une fraction sociale, quelle qu'elle soit, mais respectant le même interdit (famille indivise, groupe de familles ou même population), à l'une des parties du corps de l'un des huit premiers « jumeaux » créés par Dieu. Ce dernier, considéré comme l'ancêtre mythique des être humains, fut éviré, sacrifié, et démembré au ciel pour la purification du monde, puis ressuscité avant sa descente sur terre. Son corps vivant est figuré par le cours du Niger (17). A chaque lieu-dit, lié théoriquement à l'une des parties de ce corps, est associé — selon le principe des correspondances cosmo-biologiques que nous indiquions plus haut — un animal protecteur qui devient l'interdit d'un groupe social, les groupes ayant tous une seule et même origine (18).

Le sanctuaire du Mandé est le premier sanctuaire totémique, consacré au premier et au plus important des interdits totémiques, le silure (19).

---

(15) Les enquêtes que nous avons menées en 1956, auprès des Kéita de Bamako, permettent déjà d'inclure la région de Koumassi, située au Ghana, dans cette organisation internationale.

(16) Les deux premières campagnes du Mannogo, la vedette-laboratoire du Centre National de la Recherche Scientifique, ont permis en 1955 et 1956, d'effectuer sur place les vérifications nécessaires.

(17) Cf. *Mythe et organisation sociale*, pp. 51 et ss. Les Dogon qui vivent loin du Niger ont aménagé sur un territoire restreint, une représentation géographique du mythe. Dans la région de Sanga, le cours de la Gona, divisé en sections, est, sur une longueur d'environ 8 km une réplique du cours du Niger et de ses lieux-dits de Kangaba à Akka. Des cavernes ont été aménagées dans divers secteurs pour la démonstration et pour l'enseignement des initiés.

(18) Le « partage des totems » entre les divers groupes issus du Mandé, associé au « partage du corps » du sacrifié est illustré par le culte totémique actuel des Dogon. Pour fixer les idées, nous donnons ici un exemple précis. Lorsque le prêtre du totem Yébéné de Sanga, (totem qui a pour interdit le lézard *bayaga*) pénètre dans le sanctuaire pour y sacrifier lors de la fête des semailles, il dit : « Mon Binou (totem) est le « foie » de celui qui a été sacrifié au ciel, pour la purification de l'univers, puis ressuscité ».

(19) Il s'agit pour les Kéita, du *mannogo ble* (Hétérobranchus bidorsalis). Dans l'un des quartiers de Koumassi, serait érigé un sanctuaire comparable à celui du Mandé — et complémentaire — consacré au *mannogo dye*, dit aussi *sume*, qui est un silure maritime. Ce sanctuaire

Notre exposé a également pour but de montrer l'ampleur de ce qui reste à faire, et reste ouvert à toutes les bonnes volontés qui s'attacheront — comme nous désirons pouvoir le faire — à poursuivre l'œuvre à laquelle Marcel Griaule a consacré ses forces et sa vie. Au domaine traditionnel qui est loin, comme nous l'avons dit plus haut, d'avoir été entièrement exploré, il faut ajouter aussi l'étude des phénomènes actuels dits d'acculturation dus à des facteurs divers : la scolarisation, le développement économique, le contact avec le machinisme et notamment l'importation des religions étrangères qui modifient profondément les structures sociales.

A cet égard, nous rappelons que les traditions actuelles des Africains de ces régions relèvent déjà de l'acculturation. Le Soudan a entretenu, de tous temps, des rapports avec la Méditerranée et l'Orient. Le système socio-mythique que nous venons de décrire dans ses grandes lignes, connu de nombreuses sociétés restées animistes et pratiqué par elles, semble bien avoir été codifié au XIIIe siècle par les chefs de l'empire du Mali, alors dominant, qui avaient déjà embrassé l'islamisme. Il est cependant plus ancien, et pose un problème historique important, problème que nous avons esquissé dans une publication antérieure (20).

Ainsi, l'analogie de la structure rapportée succinctement ci-dessus avec les nomes égyptiens n'est qu'un exemple (mais singulièrement précis) parmi d'autres analogies (21) qui ne semblent pas s'expliquer par une sorte de polygénisme des mythes.

Comme l'a si justement souligné J. Yoyotte, « une véritable métaphysique se dégage des vieux mythes » (22). Nous souhaitons que les africanistes constituent et apportent à l'érudition — notamment aux égyptologues (23) — un arsenal de mythes, avec leur aboutissement métaphysique, de manière à établir si l'élaboration de l'abstrait africain présente des analogies avec la façon dont « les prêtres d'Héliopolis ou d'Hermopolis firent de Ptah, leur patron, le génie de la terre émergée, et attribuèrent la création à une énnéade issue de ce dieu ».

Germaine DIETERLEN.
Directeur d'Etudes
à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

---

et les pélerinages qu'un très grand nombre de soudanais effectuent dans la région depuis sa fondation sont directement associés aux représentations résumées ci-dessus. La ville et son marché leur doivent probablement leur développement bien que ce développement soit relativement récent. Nous avons communiqué ces renseignements à la Mission intergouvernementale de la C.C.T.A.-C.S.A., chargée actuellement d'étudier les migrations dans l'Afrique de l'Ouest, aux fins d'étude sur place.

(20) « Introduction » à l'*Essai sur la religion bambara*, p. XVII.

(21) Nous rappelons ici que l'édification du sanctuaire du Mandé et la révélation du « verbe » aux êtres humains sont associés, dans le mythe soudanais, au lever héliaque de Sirius. Cf. : *Mythe et organisation sociale*, p. 47 et p. 55.

(22) Egypte ancienne — *Histoire Universelle*, tome I. *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, N.R.F., 1956, p. 120.

(23) Madame DESROCHES-NOBLECOURT qui s'intéresse à ces problèmes publiera prochainement un article sur des rapprochements suggestifs.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES PÉRIODIQUES

1 ABHISHIKTESWARANANDA (Swami).

L'Hindouisme est-il toujours vivant ? *La Vie intellectuelle*, nov. 1956, 2-40.

L'auteur, moine bénédictin aux Indes, après avoir montré comment les écoles et le mouvement anticaste favorisent une sécularisation de la société hindoue, note divers indices de réveil religieux : l'ouverture toujours plus large — ce qui est dans la ligne traditionnelle — aux grands courants religieux du monde, une conscience ethnoreligieuse avivée (d'ailleurs susceptible de prendre des formes politiques), le renouveau du culte et des pratiques d'ascèse, l'importance du monachisme. Mais pour s'adapter aux conditions modernes de vie et de pensée, l'hindouisme comme les autres religions doit mener un effort d'éducation religieuse et se libérer des superstitions et des rites désuets.

2 ALEXEEV (W.).

L'Eglise orthodoxe russe sous l'occupation allemande (1941-44). *Irenikon*, XXVII, 1956, 3, 243-76.

La reconsidération par le pouvoir soviétique de ses relations avec l'Eglise orthodoxe est susceptible de s'expliquer par le grand revival religieux intervenu dans les territoires occupés par l'armée allemande : « La très grande majorité des 80 millions de sujets de l'U.R.S.S. qui se trouvaient en territoire occupé non seulement retournèrent à la foi et à l'Eglise mais encore rétablirent la hiérarchie ». Au moment de la reconquête de ces territoires, la politique la plus sûre parut être de « soumettre l'Eglise orthodoxe rétablie dans ces territoires à l'autorité du pouvoir patriarcal de Moscou, contrôlé par les Soviets ». Or augmenter les responsabilités de ce patriarche entraînait un changement radical dans la politique de l'Etat envers l'Eglise. Minutieuse étude à partir de sources dont plusieurs sont inédites.

3 AMADOU (Robert).

Les sectes religieuses et les sociétés secrètes. *La Table ronde*, 105, sept. 56, 145-57.

Tableau des sectes chrétiennes et non-chrétiennes et des sociétés secrètes de toute nature dans un numéro consacré à la civilisation américaine. Universalité de ces deux phénomènes qui trouvent aux U.S.A. un terrain exceptionnellement favorable.

4

Aspects actuels du catholicisme espagnol. *Informations Catholiques Internationales*, 15 nov. 1956, n° 36, 15-26.

Deux caractéristiques de l'Espagne : le règne du « futbol » et l'anticléricalisme. Celui-ci revêt trois formes : un anticléricalisme de type laïque, une deuxième forme qui se traduit par l'opposition des catholiques eux-mêmes à une certaine structure cléricale de l'Eglise, enfin une déception des catholiques à l'encontre de l'épiscopat espagnol. Panorama de l'activité sociale catholique.

5 BANTON (Michael).

An independant African Church in Sierra Leone. (Une église africaine indépendante en Sierra Leone). *The Hibbert Journal*, oct. 1956, 57-63.

Le succès missionnaire, en Sierra Leone, d'une église séparatiste, « The Church of the Lord » à attribuer au fait qu'elle n'exerce aucune ségrégation raciale et qu'un leadership européen n'existe pas. Aucune rupture brutale avec son ancienne vie n'est exigée du nouveau converti et c'est progressivement seulement que disparaissent croyances et coutumes païennes.

6 BARTH (Médard).

Confession et communion en Alsace au Moyen-Age. *Revue d'Alsace*, 95, 1956, fasc. I, 7-17.

Nécessité d'atteindre la vie intérieure du croyant au-delà des institutions. Influence des Mendiants sur la fréquence de la confession et de la communion, mais au détriment de la séculaire organisation paroissiale.

7 BARTH (M.).

Notes sur le catholicisme allemand. *Allemagne d'aujourd'hui*, juil-août 1956, 24-33.

Le rôle considérable du catholicisme en Allemagne occidentale ; le problème de la diaspora et de la réunification ; organisations, moyens d'expression et rapports avec l'Etat.

8 BECKEL (Howard).

Church and State in the Cosmos of Crete. (Eglise et Etat dans l'univers des Crétois). *International Review of Social History*, I, 1956, 2, 253-95.

Le féminisme des divinités et du sacerdoce domine l'église crétoise, mais celle-ci n'est pas un facteur unique et suffisant de l'univers crétois. Cette Eglise, féminisée, eut un mâle pour pontife suprême, prêtre-roi disposant d'un monopole de la force physique et incarnant l'Etat. Son rôle dans le mariage sacré n'en demeurerait pas moins ésotérique.

9 BENNETT (J.C.).

« The christian Response to social Revolution ». (La réponse chrétienne à la révolution sociale). *The Ecumenical Review*, IX, I, oct. 1956, 1-15.

Prenant acte de la vague des révolutions sociales et politiques du XXe siècle, l'auteur s'interroge sur ses implications théologiques : « On aurait une certaine satisfaction à penser que ces changements s'originent dans une large mesure au fait que les églises chrétiennes auraient réalisé que Dieu ne fait pas acception de personnes et que lui sont un affront les privilèges obtenus par les chrétiens de race blanche appartenant aux classes moyennes ou supérieures. Malheureusement, nous ne pouvons dire cela... ». La cause de ce paradoxe est à chercher dans la caducité de concepts bloqués avec la conception de la Providence — providentialisme de la distinction des classes, ou du libéralisme économique... — « Nos traditions chrétiennes en sont venues à être les traditions des chrétiens blancs les plus à l'aise du monde occidental ». Cette distorsion d'une pseudo-sociologie a pour correspondant la distorsion d'une pseudo-religion dont il voit le siège dans le communisme.

10 BERQUE (Jacques).

Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 1956, n° 3, 296-324.

Les différentes phases de recherches auxquelles donna lieu le Maghreb : à une typologie de la tribu arabe, succèdent d'innombrables études de documents et monographies d'explorations qui exaltent « le vrai fond africain dans le berbère dépossédé ». Cette « option berbère » a conduit à un divorce entre la sociologie nord-africaine et l'islamologie, acheminant vers des points de vue limités et erronés.

Notre connaissance de l'Afrique du Nord a cependant progressé surtout en géographie humaine, mais aussi en psychologie sociale, ethnologie, sociologie juridique et religieuse, morphologie urbaine.

11 BIOT (François) et BEAUPÈRE (René).

La Renaissance des communautés cénobitiques dans le protestantisme contemporain, suivi d'une Note conjointe. *Istina*, 1956, 3, 287-311.

Les deux études présentent les plus importantes des expériences de vie ou de travail en commun, nées dans les dernières années sous l'inspiration religieuse de la Réforme : communauté de Taizé (Saône-et-Loire), Marienschwestern (Darmstadt), Pomeyrol et Grandchamp (Suisse), Iona (Ecosse), Agapé (Italie)... Les particularités de chaque expérience sont stipulées et les auteurs (surtout F. Biot) font ressortir la nouveauté que constituent ces expériences dans le climat spirituel de la Réforme tant par la réhabilitation d'une vie religieuse régulière que par une polarisation sur un œcuménisme méta-académique, existentiel, mais s'abstenant d'y déceler un démarquage des institutions catholiques similaires. F. Biot croit pouvoir noter comme une exception à la tradition protestante les milieux communautaires crées par G. Tersteegen et Zinzendorf et conclut : « Malgré ces faits incontestables, il reste vrai que l'idée même de vie communautaire régulière a été pendant quatre siècles étrangère à l'ensemble du protestantisme luthérien et calviniste» (p. 299).

(Cette affirmation deviendrait beaucoup plus contestable si elle prétendait englober ces « left-wingers » dont l'ecclésiologie fut savamment analysée par Littel, *The Anabaptist view of the Church. An introduction to Sectarian Protestantism*, 1952. Dans ce courant en effet, l'expérience communautaire micro-ecclésiologique, loin d'être une exception, fait presque figure de constante : sous des formes très diverses d'ailleurs depuis le monachisme mixte à base d'objection de conscience jusqu'à la cellule militante, voire para-militaire, de type eschatologique. Un versant de cette tradition aboutit en effet à des analogies avec le monachisme catholique. Mais un autre versant — dont des dizaines d'expériences

forment les paliers successifs — s'orientent au contraire vers des projets de transformation non pas tellement micro-ecclésiologique, que macro-sociologique, projets à l'égard desquels ces expériences se conçoivent comme des réalisations pilotes. Le socialisme coopératif et même le socialisme tout court tire de là une impulsion majeure. Peut-être est-il nécessaire d'avoir à l'esprit l'ensemble de ces corrélations pour évaluer le dossier qui, avec pertinence d'ailleurs, se trouve constitué ici. — H. D.).

12 BLAVATSKY (H.P.).

Pérennité du symbolisme païen. *Lotus bleu*, 1956, nº 4, 105-10.

Le triomphe du christianisme n'a pu extirper de l'imagination populaire les symboles et les doctrines de la mythologie antique. Il est facile de constater comment les trois grandes confessions chrétiennes ont incorporé en elles le symbolisme afférent aux croyances ancestrales des peuples chez qui elles ont triomphé. Les religions changent, le symbolisme traditionnel survit indéfiniment.

13

Le Catholicisme en Afrique Noire Française. *Informations Catholiques Internationales*, 15 sept. 1956, nº 32, 13-23.

Après un tableau des effectifs religieux, l'article traite de l'implantation du christianisme — religion des colonisateurs — dans un continent qui s'ouvre aux progrès intellectuels, économiques, politiques de l'Occident, tout en voulant conserver les valeurs de sa propre civilisation.

14

Catholiques de droite ? Catholiques de gauche ? *Chronique sociale de France*, nº double 7-8, déc. 1956, 585-742.

Enquête portant sur six questions auprès de l'opinion catholique française — 84 réponses d'hommes d'action religieuse et d'action sociale, de prêtres et de religieux, de militants d'action politique. Conclusions de J. Folliet : Communisme et progressisme étant « autre chose », l'incertitude générale qui entoure les rapports de la droite et de la gauche rejaillit sur la droite et la gauche catholiques. Notion inadéquate pour traduire une division réelle, dans laquelle, pour les années à venir, le problème ouvrier jouera un rôle croissant.

15 CESTELLO (Bosco D.), O.S.B.

Catholics in American Commerce and Industry, 1925-1945. (Les catholiques dans le commerce et l'industrie aux Etats-Unis). *The American catholic sociological Review*, oct. 1956, 219-33.

Essai d'évaluation de la proportion des catholiques dans les carrières industrielles et commerciales et du niveau qu'ils atteignent dans ce cadre. Par comparaison avec le passé, nette ascension des catholiques, mais le « retard » est loin d'être comblé.

16 CH'EN (Kenneth).

The Sale of Monk certificates during the Sung dynasty. A factor in the Decline of Buddhism in China. (La vente des certificats de monachisme sous la dynastie des Sung. Un facteur de déclin pour le bouddhisme chinois). *The Harvard theological Review*, XLIX, 4, oct. 1956, 307-27.

Etudiant les statistiques du monachisme bouddhique chinois sous la dynastie des Sung, l'auteur remarque que leur importance quantitative a pour contre partie une faiblesse qualitative du mouvement et de son influence. Il est conduit à en chercher l'une des causes dans l'institution — entre autres pour raisons fiscales — de certificats de monachisme dont l'octroi est contrôlé d'une part par l'autorité politique, d'autre part assumé parfois par celle-ci dans des filières parallèles à la filière proprement religieuse. L'ensemble de ce dispositif est soumis à une minutieuse investigation.

17

Le Christianime en Allemagne Orientale. *Informations Catholiques Internationales*, 1er juil. 1956, nº 27, 15-23.

Dossier sur les éléments (économiques et politiques d'abord) de la situation dans la République démocratique allemande, en vue d'éclairer l'évolution des confessions religieuses, protestante et catholique. Malgré un statut reconnu officiellement aux églises, nombre de faits indiquent une certaine entrave à leur liberté : attaques menées contre les associations culturelles et même caritatives, interdiction d'une vente publique de journaux religieux, boycottage de l'enseignement religieux dans les écoles...

18 COEDES (Georges).

Le 2.500e anniversaire du Bouddha. *Diogène*, juil. 1956, 115-30.

La grande Loi prêchée par Çakya-Mouni est celle de l'impermanence ; la religion elle-même est sujette au déclin et à la disparition, quitte à renaître. Actuellement le bouddhisme, qui

pratiquement a disparu de l'Inde, sa patrie d'origine, a conquis ou fortement imprégné toute l'Asie orientale et sud-orientale ; il s'est imposé à l'attention de l'Europe et de l'Amérique ; l'Inde elle-même mesure tout ce que lui doit sa culture.

19 COMHAIRE (J.).

Some aspects of urbanization in the Belgian Congo. (Aspects de l'urbanisation au Congo Belge). *The American Journal of Sociology*, juil. 1956, 8-13.

L'auteur tient compte en particulier du double mouvement de christianisation et de réaction anticléricale caractéristique de l'*évolué*. Evolution de la proportion des catholiques dans la population indigène de Léopoldville.

20 DAGET (J.).

La pêche à Diafarabé : étude monographique. *Bulletin de l'IFAN*, série B, 18, 1-2 janv.-avril 1956, 1-97.

Les liens fonctionnels qui existent entre le Sacrificateur, à caractère religieux, et le Maître des Eaux, à caractère juridique. L'évolution actuelle laisse prévoir l'effacement discret du Sacrificateur, tandis que le Maître des Eaux arriverait à s'intégrer dans les nouvelles structures.

21 DELGADO-BARRETO (César).

Problèmes du catholicisme au Pérou. *Le Bulletin. Documents et recherches*, oct. 1956, 5-10.

Un pays, deux peuples. Rôle des premiers missionnaires. L'Etat non-confessionnel protège et salarie l'Eglise catholique. Au dernier recensement, 98,5% de la population se déclare catholique ; 52% des enfants illégitimes. Paroisses immenses. Recrutement de classe des deux enseignements, libre et public. Formation par l'Action Catholique d'une élite de valeur mais très traditionnaliste.

22 DELLEPOORT (J.J.) et GROND (Linus).

Stand und Bedarf an Priestern in Oesterreich. (Les vocations sacerdotales en Autriche). *Social Compass*, IV, (1956), nº 3-4, 108-48.

Tableau systématique et détaillé des deux clergés, séculier et régulier. Pourcentage de prêtres par rapport à la population catholique, leur âge, leur origine et leurs activités. Recherche de solutions pour remédier à la situation actuelle.

23 DESROCHE (Henri).

Socialisme et sociologie du christianisme. *Cahiers internationaux de sociologie*, juil.-déc. 1956, XXI, 149-67.

Cet article traite d'une façon approfondie plusieurs des problèmes théoriques centraux que rencontre la sociologie des religions dans son effort de passage à un stade moins polémique et plus scientifique. Peut-on envisager la constitution « d'une sociologie du christianisme à laquelle contribueraient malgré ou en vertu de leurs prémisses idéologiques divergentes, voire contradictoires, aussi bien une sociologie religieuse de l'irreligion, qu'une sociologie irreligieuse de la religion, la sociologie marxiste étant retenue comme le prototype de cette dernière ? »

24

Deux millénaires et demi de bouddhisme. *Informations Catholiques Internationales*, août 1956, nº 29-30, 15-27.

Les caractéristiques de la religion bouddhique. Le bouddhisme d'aujourd'hui et son effort pour se constituer en société internationale. Le grand Concile de Rangoon de 1954-1956. Les essais de syncrétisme doctrinal entre le bouddhisme du Petit Véhicule et le Mahayana. La situation religieuse dans les divers pays d'Extrême-Orient.

25 DIETERLEN (Germaine).

Mythe et Organisation Sociale au Soudan Français. *Journal de la Société des Africanistes*, XXV, fasc. I et II, 1955 (paru 1956), 39-76.

Un mythe de Création réservé aux initiés permet de pénétrer l'infra-structure d'une organisation soudanaise selon un système à la fois religieux, social et politique : comment ce mythe influe sur les relations entre populations, le régime matrimonial, les divers rituels. Contribution de première importance à la sociologie religieuse de l'Afrique, montrant une voie à prendre lorsque les monographies en profondeur ont été faites et que s'élargissent les perspectives de recherches.

26 DOUGALL (J.W.C.).

African separatist Churches. (Eglises séparatistes d'Afrique). *The International Review of Missions*, juil. 1956, 257-66.

L'existence de ces églises séparatistes a été expliquée par des raisons superficielles : antagonismes politiques, question de la polygamie. En fait, c'est tout le cadre culturel qui est en jeu depuis les formes d'expression jusqu'au rapport science-magie-religion.

27 DOUGLAS (J.).

La communauté d'Iona. *Irénikon*, XXVII, 1956, 4, 371-89.

Courte monographie de cette expérience communautaire à base religieuse fondée en 1938 (Ecosse). Ses bases théologiques, son organisation, sa vie pratique, son rayonnement, son ouverture œcuménique.

28 DUFEIL (Michel).

Les sectes du Sud Viet-Nam. *La Vie intellectuelle*, déc. 1956, 61-92.

La rupture religieuse causée par l'impact de la civilisation européenne : à l'empereur, porteur d'une forte signification religieuse, succèdent des vainqueurs sans religion. Des sociétés secrètes, à intérêt régional, ont trouvé là une terre toute favorable à leur éclosion : quelquefois bandes de pirates, souvent véritables sectes doctrinales (Hoa-Hao, Cao-daï).

29 DUPONT-SOMMER (André).

Les Esséniens. *Evidences*, 59 et 60, août-sept. et oct.-nov. 1956, 13-27 et 25-36.

Suite des articles consacrés aux manuscrits de la Mer Morte comme source de notre connaissance des Esséniens (*Archives*, I, nº 35, et II, nº 32).

30 DURAND (A.).

La relève sacerdotale depuis 1821 au diocèse de Nimes. *Vocations sacerdotales et religieuses*, juil. 1956, 146-53.

Le redressement actuel après la suite des difficultés issues des événements depuis un siècle et demi. Statistiques.

31 EBERHARDT (Jacqueline).

Quelques aspects du mariage chez les Venda. *Journal de la Société des Africanistes*, XXV, fasc. I et II, 1955 (paru 1956), 77-88.

L'équilibre entre la parenté patrilinéaire et matrilinéaire chez les Bantous (et particulièrement chez les Venda du Nord du Transvaal) se retrouve dans le culte des ancêtres.

32

L'Eglise de Hongrie sous le régime communiste. *Informations Catholiques Internationales*, 1er déc. 1956, nº 36, 13-22.

Histoire de la vie religieuse hongroise entre l'automne 1944 et l'automne 1956.

33 EISENBACH (A.).

Contribution à la question de la lutte de classe parmi la population juive en Pologne, durant la 2e moitié du XVIIIe siècle. *Biuletyn Zydowskiego Instytutu Historycznego*, juil.-déc. 1956, nº 19-20, 60-113 (en polonais, résumé anglais, p. 245).

Suite d'une étude sur la question. Documents provenant des archives du prince Branicki. Sur Orla en Podlésie. (Voir *Archives*, II, nº 34).

34 ELISSEEV (S.).

The Orthodox Church and the Russian Merchant Class. Some personal recollections. (L'Eglise orthodoxe et la classe commerçante russe. Quelques souvenirs personnels). *Harvard theological Review*, XLIV, 4, oct. 1956, 185-205.

La conscience sinon coupable, du moins inquiète, des marchands — malédiction évangélique sur les riches et leurs richesses — eut ici pour contre-partie une politique de la charité : édifications et embellissements d'églises, fondation de maisons de retraite, d'hôpitaux ou d'orphelinats, donations, etc... Le tout cependant avec la conscience d'appartenir à une classe différente de celle du clergé secouru. Sur cet arrière-plan, s'instaure le cadre ecclésiastique de la vie quotidienne. L'auteur le suit sur ces deux principaux cycles : le cycle de la vie depuis les rites d'initiation — avec leur complexité et toutes leurs nuances — jusqu'aux rites de sépulture ; le cycle annuel depuis la nuit de l'année tournante à la nuit de Noël. Le plus remarquable est sans doute l'interpénétration des rites ecclésiastiques et des rites familiaux si serrée parfois qu'ils se laissent à peine disjoindre. (Comment en relisant ces admirables souvenirs ne pas évoquer telles pages similaires où dans son classique *Rabelais*, L. Febvre déployait le manteau d'une chrétienté sociale jeté sur le temps et l'espace de la vie quotidienne. — H. D.).

35

Enquête de sociologie religieuse sur le milieu fonctionnaire dans l'agglomération bordelaise. *Pour mieux servir* (Paris, Union Nationale des Fonctionnaires catholiques), juil.-sept. 1956, 16-19.

Rapport destiné à s'intégrer dans une enquête en cours sur les différents milieux bordelais. Cloisonnement des divers secteurs de la fonction publique ; distinction des cadres et des employés. « Si beaucoup de fonctionnaires sont catholiques, peu participent à des mouvements d'action catholique, et s'ils y participent, ils préfèrent agir dans des mouvements groupant des êtres de toute profession ».

36 FRIEDENBERG (D.).

The Decline and Fall of the Felashas. (Le déclin et la chute des Felashas). *Judaïsm*, 1956, 3, 239-47.

Ce groupe de juifs noirs d'Ethiopie constitue un des faits les plus étranges de l'histoire du peuple juif, qui en comporte pourtant beaucoup. La disparition rapide au 19e siècle de cette masse, qui avait conservé depuis 2.000 ans des traditions du plus fin judaïsme et avait joué dans l'Empire Ethiopien un rôle considérable, s'explique par des raisons politiques et économiques (famine, guerres, épidémies), mais aussi par la conversion de beaucoup sous l'influence des différentes confessions chrétiennes.

37 GECK (A.).

Der gegenwärtige Stand der Religionssoziologie. (Etat actuel de la sociologie religieuse). *Soziale Welt*, 1956, n° 3-4, 368-72.

Compte-rendu de la Ve Conférence internationale de sociologie religieuse de Louvain, en septembre 1956.

38 GUINAN (A.).

The christian concept of kingship as manifested in the liturgy of the Western Church. (Le concept chrétien de royauté et ses manifestations dans la liturgie de l'Eglise occidentale). *Harvard theological Review*, XLIX, 4, oct. 1956, 219-69.

L'auteur reprend à son compte le propos de M. Bloch : « Il est curieux pour l'historien de constater que ces vieilles querelles ont encore leur côté actuel ». En conséquence il passe en revue les contributions historiques, philosophiques, sociologiques et surtout liturgiques pour souhaiter une œuvre de synthèse dont il tente de poser les premiers jalons, l'hypothèse étant que l'idéal monarchique ne serait pas tellement un type approprié à un temps qu'un archétype pour ainsi dire éternel répondant à un besoin essentiel à l'homme.

39 HAWTHORN (H.B).

A test of Simmel on the secret society : the Doukhobors of British Columbia. (La théorie de Simmel sur les sociétés secrètes à l'épreuve : les Doukhobors de la Colombie Britannique). *The American Journal of Sociology*, juil. 1956, 1-7.

Description rapide de la secte. Son évolution. Les principales caractéristiques générales des sociétés secrètes selon Simmel. Nuances apportées et compléments suggérés par le cas des Doukhobors tels qu'on peut les connaître en Colombie Britannique.

40 HOFFMAN (Nicholas von).

The church : subject of social Research. (L'Eglise, objet de recherche sociologique). *Social Order*, sept. 1956, 319-27.

Sont objets de recherches sociologiques en particulier le modèle du « bon » catholique selon les milieux sociaux, l'abandon de la foi, la structure des paroisses, l'influence du changement social...

41 HOLAS (B.).

Le prosélytisme en Côte d'Ivoire. *La Vie intellectuelle*, déc. 1956, 31-41.

La recherche d'une forme religieuse nouvelle qui, tout en étant authentiquement africaine, soit « une religion supérieure ». Quelle en sera l'évolution dans le contexte intellectuel et politique de l'Afrique ?

42 HOLAS (B.).

Sur quelques divinités baoulé de rang inférieur, leurs figurations, leur rôle, liturgique. *Bulletin de l'I.F.A.N.*, série B, XVIII, 3 et 4, juil.-oct. 1956, 408-32.

Présentation de quatre divinités baoulé au moyen de statuaires du Musée de l'I.F.A.N. d'Abidjan. La « dégradation substantielle au point de vue philosophique et matériel du panthéon baoulé », qui rend cette tâche difficile, n'est pas seulement due au « heurt de civilisation ». L'oscillation intellectuelle baoulé modifie de toute façon les structures morales, ce qui entraîne une désintégration des formes sociales : réaction « régressive » de la part de certains, aspiration moderne à l'autonomie politique le plus souvent comme partout ailleurs en Afrique.

43 HOLZ (Jean).

Trois cents ans de Judaïsme Américain. *Cahiers Sioniens*, IX, sept. 1955, 224-43.

Les 23 juifs débarqués en septembre 1654 à la Nouvelle Amsterdam sont maintenant plus de 5 millions, qui constituent le grand pôle d'attraction du Judaïsme mondial. La vitalité religieuse de cette masse s'exprime en quatre mouvements qui vont de l'orthodoxie traditionnelle au « Reconstructionnisme », phénomène typiquement américain. Mais le problème de la double fidélité à l'égard de la tradition juive et des U.S.A. crée dans le Judaïsme américain une « tension » qui pourrait devenir grave pour son existence même.

44 HUMBERTCLAUDE (Pierre).

Le shinto aujourd'hui. *La Vie intellectuelle*, déc. 1956, 1-21.

La signification du shintoïsme, religieuse, civique, philosophique certes, mais aussi esthétique, culturelle et nationale.

45 JEANMAIRE (Henri).

La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus. *Revue archéologique*, 1956, tome XLVIII, 12-40.

Les mythes de la naissance d'Athéna et de l'affermissement de la suprématie de Zeus, comme l'histoire légendaire des premiers rois d'Athènes, montrent la place qu'occupe une notion abstraite divinisée, la Métis, dans la représentation archaïque de la royauté en Grèce. Métis désigne une vertu qui est à la fois intelligence pratique et maîtrise artisanale, tour de métier et recette magique. La fonction « royale » de cette vertu, qui qualifie pour le pouvoir suprême, souligne l'existence d'un aspect magique de la souveraineté chez les Grecs. Elle marque aussi le rôle qu'ont dû jouer les milieux artisanaux et la psychologie des gens de métier, à une époque où la technique et le magique ne sont pas encore parfaitement distingués, dans l'élaboration de thèmes légendaires en rapport avec la royauté.

46 JEFFREYS (M.D.W.).

Some Rules of directed Culture Change under Roman Catholicism. (Quelques règles de méthode du catholicisme pour provoquer des changements culturels). *American Anthropologist*, 58, 4, août 1956, 721-31.

Exemples d'action méthodique de quelques missionnaires pour opérer des modifications de contenu de certains éléments culturels.

47 JEFFREYS (M.D.W.).

The Umundri Tradition of Origin. (Les Traditions concernant les origines chez les Umundri). *African Studies*, XV, 3, 1956, 119-31.

« Il est inutile de demander au poisson des renseignements sur les événements de la ferme, ni au rat ce qui se passe dans l'eau ». Ce proverbe Yoruba doit mettre l'ethnologue en garde, car il est très important de bien choisir ses informateurs, en matière de religion africaine particulièrement : seuls quelques spécialistes (prêtres initiés, personnes royales) connaissent les mythes sous-jacents aux rites, tandis que le peuple accomplit les rites sans en connaître la signification profonde. L'ayant fait, l'auteur est à même de nous donner une analyse critique des diverses versions de mythes d'origine, qui éclairent les relations entre les populations de cette région, leur rôle les unes par rapport aux autres, les rites d'installation des Rois ainsi que leur probable origine qui serait à l'est. Riches indications.

48 JONES (E.).

The distribution and segregation of Roman catholics in Belfast. (Répartition et ségrégation des Catholiques à Belfast). *The Sociological Review*, IV, 2, déc. 1956, 167-89.

Histoire de la ségrégation spatiale des Catholiques à Belfast depuis 1613. Etude statistique de la ségrégation de fait, à l'heure actuelle, entre catholiques et protestants, par secteurs.

49 KALDI (G.).

Die Kirche in Ungarn. Entwicklung und heutige Situation der kirchlichen Verhältnisse in Ungarn. (L'Eglise en Hongrie. Evolution et situation actuelle). *Social Compass*, IV, (1956), n° 2, 37-67.

Vue d'ensemble de la situation religieuse en Hongrie, dans l'histoire et actuellement. De nombreux tableaux et graphiques illustrent l'analyse sociologique des problèmes posés à l'Eglise catholique.

50 KAUFFMAN (M.).

A propos d'une enquête sur les vocations religieuses masculines en France. *Supplément de la Vie Spirituelle*, 38, sept. 1956, 317-34.

Enquête menée à l'intention de ceux pour qui ses résultats pourraient être « instrument du gouvernement ». L'enquête étudie les causes de l'évolution numérique des prêtres : rythme des entrées, des décès, des taux de persévérance, de la structure des âges. Etude de l'origine géographique du mouvement : facteurs démographiques, densité, vie économique, etc. Etude de l'aspect sociologique : l'origine familiale (nombre d'enfants, type religieux de la famille et type socio-professionnel), l'origine scolaire, problème des cultures, types de vocations.

51 KEDOURIE (Elie).

Islam and the Orientalists : some recent discussions. (L'Islam et les Orientalistes : discussions récentes). *The British Journal of Sociology*, VII, 3, sept. 1956, 217-25.

Article à caractère bibliographique et critique, principalement autour de Grunebaum, *Islam, Essays in the Nature and Growth of a cultural Tradition* et *Medieval Islam* ; Gardet, *La cité musulmane*.

52 LAMB (Ursula).

Religious Conflicts in the Conquest of Mexico. (Conflits religieux dans la conquête du Mexique). *Journal of the History of Ideas*, XVII, oct. 1956, 526-39.

L'infériorité spirituelle aussi bien que militaire des Aztèques devant les conquérants catholiques aboutit à la dissolution de leurs croyances et de leur genre de vie. Bien qu'il soit encore impossible de porter un jugement d'ensemble sur l'effet et la profondeur des conversions, le statut des Indiens — égalité spirituelle du converti, dépendance sociale du colonisé — apparaît comme un élément important de ce bilan.

53 LE BRAS (Gabriel).

Economie et Société dans les sources de l'histoire religieuse. *Revue économique*, 1956, 3, 353-69.

« Ce que la connaissance de l'histoire religieuse apporte à la connaissance du milieu économique et social ». Examen limité au catholicisme français. Les sources de l'histoire religieuse renseignent sur la part de la fortune ecclésiastique dans la richesse d'une nation, le niveau de vie du clergé à une époque donnée (avec ses conséquences sur la vie politique, la transformation des règles et des constitutions religieuses, les vocations religieuses), la doctrine économique et sociale de l'Eglise en matière de propriété, de production, de répartition des richesses. L'influence de la politique ecclésiastique sur la vie économique et sociale d'une époque est moins facile à discerner.

54 LE BRAS (Gabriel).

L'explication en sociologie religieuse. *Cahiers internationaux de sociologie*, XXI, juil.-déc. 1956, 59-76.

« L'object de la sociologie religieuse est d'expliquer la composition, la coordination interne de ces trois mondes et leurs rapports réciproques : rapport entre la société des fidèles et la société civile ; rapports entre ce groupe de fidèles et la société numineuse (la société des « Esprits ») » (p. 59). Brossant à partir de là une vaste fresque des domaines de la sociologie religieuse, l'auteur en arrive à un problème méthodologique central : comment élaborer des explications dans ces domaines ? Par l'histoire, l'ethnologie, la géographie, la psychologie, l'étude comparée des religions, arsenal qui met le sociologue en état d'expliquer même « l'élaboration savante des systèmes religieux ». En tout état de cause, « la valeur des explications présentes est limitée. Mais il n'y a point de limite à la recherche ».

55 LE BRAS (Gabriel).

Liturgie et sociologie. *Revue des Sciences religieuses*, numéro spécial, 1956, 291-304 (Mélanges Mgr Andrieu).

Comme la sociologie religieuse et le droit canon, la liturgie se meut dans un univers tridimensionnel : « Elle lie la communauté, elle l'allie aux sociétés profanes, elle la relie aux mondes invisibles ». Exemples, empruntés en particulier à l'œuvre de l'ancien doyen de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg.

56 LE BRAS (Gabriel).

La statistique religieuse. *Journal de la Société de Statistique de Paris*, juil.-sept. 1956, 161-65.

Objet : tout ce qui peut être compté dans les sociétés religieuses, choses, personnes et actes. Application, dans le catholicisme, à cette troisième catégorie, qui constitue la pratique religieuse : comment compter ces actes ? Comment représenter les résultats ? Quelle portée accorder à cette numération ? Malgré leurs possibilités d'affinement, « ce qu'il ne faut pas demander aux statistiques religieuses, c'est la qualité de la religion, ni même de la pratique ».

57 LEBRET (L.-J.) et MALLEY (Fr.).

Transformation des structutes profanes et évangélisation. *Economie et Humanisme*, 98, juil.-août 1956, 291-9.

Les changements de phase technique, économique et psychologique dans la société actuelle et leurs incidences sur la conscience religieuse de l'homme d'aujourd'hui.

58 LE GUILLOU (M.-J.).

« Problème, dialectique et tentations du mouvement œcuménique » *Istina*, 1956, 3, 332-56.

Chronique bibliographique où l'auteur observe en particulier d'après le Dr Visser't Hooft trois courants originels de l'oecuménisme moderne : le courant favorable à l'Eglise Universelle, le courant du minimum doctrinal acceptable (tradition érasmienne), le courant piétiste. Le second courant serait dépassé du fait que sa requête serait en partie satisfaite, en partie vaine. Le premier et le troisième doivent s'unir dans un renouveau de l'Eglise.

59 LEONARD (E.G.).

Histoire du protestantisme (1939-1952) : 4e partie. *Revue historique*, juil.-sept. 1956, 67-104.

Revue critique et signalétique d'ouvrages et d'articles concernant la reprise de la Réforme et les protestantismes nationaux (Allemagne, Grande-Bretagne et Suisse). « Au 19e siècle, apparitions de nouveaux mouvements religieux, réformes dans la Réforme, adaptations aux conditions nationales, expansion. Aujourd'hui : établissement dans les essais de remembrement et d'unification et dans un effort théologique et dogmatique ». (A suivre).

60 LEVI-STRAUSS (Claude).

Sur les rapports entre le mythe et le rituel. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1956, 3, 99-125.

Tous les mythes ne correspondent pas à des rites et inversement, mais quelques uns seulement : encore reste-t-il à expliquer cette « redondance ». L'exposé, conduit sur le thème du *garçon enceint* (Indiens Pawnees) et suivi d'une discussion, pose le problème des rapports dialectiques entre structures idéologiques différentes, lesquels nécessitent un retour à la géographie et à l'histoire.

61 MACKIE (R.C.).

Impressions of the Church of South India. (Impressions de l'Eglise de l'Inde du Sud). *The Ecumenical Review*, IX, 1, oct. 1956, 27-32.

A la suite d'une enquête sur le terrain, l'auteur souligne qu'on ne doit ni sous-estimer ni surestimer cette expérience ecclésiastique, la première à réaliser une union entre églises épiscopaliennes et non-épiscopaliennes.

62 MACLEAR (James Fulton).

Popular anticlericalism in Puritan Revolt. (L'anticléricalisme populaire dans la révolte puritaine). *Journal of the History of Ideas*, XVII, oct. 1956, 443-70.

Le puissant développement de l'anticléricalisme populaire suscité par le statut socio-économique privilégié du clergé, mais limité par la tradition plus forte encore, dans le protestantisme anglo-saxon, d'un non-conformisme religieux.

63 MALLEY (Fr.).

Pratique et mentalité religieuses. *Economie et Humanisme*, sept.-oct. 1956, 449-53.

Caractéristiques du comportement religieux de la population ouvrière d'une ville française moyenne qui se dégagent d'une enquête faite dimanche par dimanche au cours d'une année ; l'incapacité pour la paroisse d'assurer son rôle d'évangélisation.

64 MALLEY (Fr.).

Trois ans de sociologie religieuse en France. *Informations catholiques internationales*, nº 31, 1er sept. 1956, pp. 15-23.

Bilan limité au catholicisme français. Le développement de la sociologie urbaine avec le perfectionnement de ses méthodes et l'apparition du problème des classes sociales. L'extension des enquêtes rurales à échelles différentes et le grand problème des migrations (quotidiennes, saisonnières ou définitives). Tendances actuelles : caractère anarchique et confessionnel de la recherche, finalité conjoncturelle et pastorale de la plupart des travaux. (*Rapport présenté au Congrès de Louvain*, août 1957). Le bilan présenté comporte de sérieuses lacunes.

65 MASSON (Joseph).

L'Eglise en Afrique Centrale. *Etudes*, t. 290, juil-août 1956, 54-71.

La transformation de la structure traditionnelle de l'Afrique Noire, rurale, villageoise, artisanale, en une structure urbaine, technique et industrielle, et les problèmes ainsi posés aux missions.

66 M. B. C.

Pourquoi tant de jeunes désertent-ils nos églises ? *Supplément de la Vie spirituelle*, 39, nov. 1956, 447-69.

Cet article analyse brièvement les réponses faites à un cours d'instruction religieuse, dans une école libre, par 35 élèves de Seconde, à la question suivante : Quels obstacles rencontrez-vous dans votre vie religieuse ?

Les difficultés le plus souvent signalées sont : la messe du Dimanche dont la signification n'est pas perçue ; le péché qui joue un rôle d'inhibition ; le milieu de vie non-chrétien.

67 MÉJAN (François).

Les régimes des Congrégations. *La Revue administrative*, nos 53 et 54, sept.-oct et nov.-déc. 1956, 461-80, 604-16.

Les congrégations dans l'histoire ecclésiastique et le droit canonique. Motifs des législations civiles spéciales sur les congrégations. Historique du régime des congrégations en France. Reconnaissance, capacité juridique, obligations et régime fiscal. Statut personnel des congréganistes, modes de disparition des congrégations.

68 MENDELSOHN (E.M.).

Les Mayas des Hautes Terres. *Critique*, 115, déc. 1956, 1076-87.

L'extraordinaire et paisible ténacité de ces peuples montagnards du Guatemala à maintenir leur culture et leur religion, en s'accomodant des invasions successives (Mexicains, puis Espagnols), des superstructures imposées chaque fois par les vainqueurs, et d'indéniables changements économiques et sociaux. Ce phénomène nécessiterait, pour être compris, une étude approfondie de la *Weltanschauung* de ces villages.

69 MOLLAT (Guillaume).

Les cathares en Corse. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Compte-rendu des séances de l'année* 1956, avril-juin 1956, 147-54.

L'existence de réfugiés cathares dans cette île où, selon une thèse récente « il n'y a jamais eu ni hérésie ni schisme ». Les documents du Vatican qui l'établissent avec certitude ne fournissent malheureusement aucun détail sur leur mode de vie, leurs croyances et leurs rites.

70

Le monde missionnaire en 1955. *Eglise Vivante*, 1956, n° 3-4, 161-312.

Ce numéro spécial s'attache à faire ressortir pour chacun des pays de missions les éléments de l'enracinement des Eglises catholique et protestante dans le nouveau contexte démographique, économique et politique : évêques et personnel autochtones de plus en plus nombreux, afin que chaque pays soit pris en charge dans toutes ses dimensions, y compris religieuses, par ses éléments propres. Importante documentation sur l'organisation et la statistique ecclésiastique.

71 MONTEIL (Vincent).

Vitalité de l'Islam. *La Vie intellectuelle*, nov. 1956, 92-102.

Le monde intérieur du croyant musulman.

72 MORRIS (Stephen).

Indians in East Africa : a Study in a plural Society. (Indiens d'Afrique orientale : étude sur une société pluraliste). *The British Journal of Sociology*, VII, 3, 1956, 194-211.

Groupe minoritaire, les Indiens d'Afrique orientale ont conservé un système de castes, tant chez les hindous que chez les musulmans : la hiérarchie varie selon les lieux étant donné l'extrême dispersion des groupes ethniques. L'auteur étudie plus précisément une secte musulmane (celle dont l'Aga Khan est le chef) et une caste hindoue.

73 MORTON-WILLIAMS (P.).

The Atinga cult among the South Western Yoruba : a sociological analysis of a witch-finding movement. (Le culte Atinga chez les Yoruba du Sud-Ouest : analyse sociologique d'un mouvement pour détecter les sorcières). *Bulletin de l'I.F.A.N.*, XVIII, 3 et 4, juil.-oct. 1956, p. 315-34.

Description de l'action d'un culte yoruba venant du Dahomey, dont le but est de détecter et de purifier les sorcières ; la facilité avec laquelle ce culte se répand et ses victimes se soumettent à l'accusation de sorcellerie ; la femme yoruba se trouve dans un contexte polygame et n'est jamais réellement intégrée dans la famille de son époux qui sera celle de ses enfants.

74 MURY (Gilbert).

Cléricalisme rural et positions politiques en France. *Cahiers internationaux*, 78, juil. 1956, 31-8.

« Le cléricalisme rural ne constitue pas un fait essentiellement religieux, mais une structure sociale qui trouve dans les formations politiques de droite son expression caractéristique ». Il faut cependant souligner qu'un groupe fondé sur une croyance religieuse peut trouver en celle-ci un facteur de progrès pour des raisons historiquement assignables. (Suite d'une série d'articles : *Archives*, I, n° 100, et II, n°s 82 et 83).

75 MURY (Gilbert).

Le catholicisme urbain et les classes sociales en France. *Cahiers internationaux*,79, sept.-oct. 1956, 31-44.

Utilisation des nombreux travaux de sociologie urbaine, desquels le catholicisme ressort, dans les villes, comme un christianisme sans cléricalisme mais aussi « sans les pauvres ».

76 MURY (Gilbert).

Le prolétariat des villes et le sentiment religieux. *Cahiers internationaux*, 81, déc. 1956, 51-66.

« Dans une mesure limitée, mais certaine, l'Eglise a négligé délibérément les villes avant de se plaindre de les avoir perdues ». Cependant, il reste que le milieu social urbain a joué son rôle, en fonction de son déterminisme propre, dans la laïcisation des masses. Les « chances du catholicisme urbain », réelles en direction des classes moyennes, rencontrent une limite infranchissable devant la classe ouvrière.

77 NELSON (Erland N.P.).

Patterns of religious Attitude Shifts from College to fourteen years later. (Formes du changement des attitudes religieuses entre les années de collège et quatorze ans plus tard). *Psychological Monograph*, vol. 70, nº 17, 1956, 1-15.

Dans cette étude statistique très précise comparant les réactions des mêmes individus aux mêmes questions en 1936 et 1950, quelques résultats frappants : tendance générale à une attitude plus favorable envers les églises, tandis que l'attitude envers la pratique subit une évolution inverse (en revanche, par individu, corrélation positive mais faible entre l'attitude envers les églises et celle envers la pratique). En ce qui concerne cette deuxième attitude, différence minime selon les sexes. Stabilité de la croyance et des attitudes morales impliquées par la croyance.

78 O'REILLY (Patrick).

Mouvements messianiques en Océanie. *La Vie intellectuelle*, déc. 1956, 22-30.

Les *Cargo cults*, cultes indigènes rendus à la civilisation des missionnaires et des hommes d'affaires, tenue pour une manifestation d'origine magique et quasi divine. La naissance de mouvements prophétiques pour capter les richesses des Blancs.

79 PALLISEN (N.).

Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans. (L'ancienne religion des Mongols et le culte de Gengis-Khan). *Numen*, III, 3, sept. 1956, 178-229.

On a toujours vu jusqu'ici l'ancienne religion mongole comme chamaniste. L'auteur veut montrer ici le caractère monothéiste de cette religion. La deuxième partie de l'étude recherche, à propos du culte de Gengis-Khan, l'origine de la vénération religieuse du chef.

80 PAULUS (Jean-Pierre).

Le Kitawaba au Congo Belge, *Revue de l'Institut de Sociologie* (Bruxelles), 1956, nº 2-3, 257-70.

Comment un mouvement religieux biblique d'origine américaine prend figure d'un mouvement politique nationaliste. Problèmes de gouvernement posés par cette situation.

81 P. B.

Survivance du judaïsme en Russie soviétique. *La Vie intellectuelle*, nov. 1956, 86-91.

Quelques témoignages sur la faible vitalité du judaïsme en U.R.S.S.

82 PEMBERTON (P.L.).

An examination of some criticisms of Talcott Parson's sociology of religion. (Examen de quelques critiques adressées à la sociologie de la religion de Talcott Parsons), *The Journal of Religion*, XXXVI, 4, oct. 1956, 241-56.

Les deux critiques critiqués sont respectivement T. O'Dea, sociologue catholique, et N.F. Ferre, théologien protestant, qui reprochent à Parsons d'en rester encore à un certain positivisme et de confondre les méthodes des sciences naturelles et des sciences sociales. L'article estime ces critiques non fondées, tout en admettant que la sociologie de Parsons pourrait être interprétée comme limitant la religion à sa fonction sociale et identifiant ce qui est sociologiquement la religion avec ce qu'elle devrait être axiologiquement. L'auteur tient à souligner ce débat comme un échantillon des difficultés qui peuvent demeurer entre une sociologie *non religieuse* et une sociologie *religieuse* de la religion. D'autre part, il se réfère à l'exemple de la musicologie pour requérir de la sociologie de la religion, davantage qu'une science, un art, une empathie, mais sans préciser les rapports de cette seconde dimension avec la religion que le sociologue professe ou non.

83 PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura).

Miracles au Brésil. *Annales, économies, sociétés, civilisations*, 1956, nº 3, 336-46.

Etude de comportement de foule faite à propos de miracles opérés par un prêtre catholique en 1954-55 à Tambau, dans l'état de Sâo Paulo.

84 PIDOUX (Charles).

Les cultes de possession. *La Vie intellectuelle*, déc. 1956, 42-60.

Ensemble rituel auquel se réfèrent plus de 20 millions d'habitants dispersés au Moyen Orient, en Afrique du Nord et en Afrique Noire, en Amérique Centrale et Amérique du Sud. Ces cultes de possession bien que nuancés d'idiotismes régionaux présentent tous des traits communs qui permettent de les considérer globalement : identité dans l'agencement des représentations des êtres surnaturels, types de cérémonies identiques ayant même signification, rôle dirigeant de certains possédés, rôle socio-thérapeutique de ces cultes. Suivent des descriptions caractéristiques de ces rites.

85 RICARD (Robert).

La dualité de la civilisation hispanique et l'histoire religieuse du Portugal. *Revue historique*, juil.-sept. 1956, 1-17.

Situation religieuse contrastée du Portugal : au nord de Porto, région de pratique générale et fervente ; au sud de Porto, région profondément déchristianisée. Plusieurs ordres de considérations (asservissement de l'Eglise par le régalisme et longue poussée laïciste, unité nationale forgée dans la lutte non contre l'Islam mais des voisins chrétiens, influence culturelle de la France), chacune insuffisante à expliquer ce phénomène, incitent à la prudence devant « un domaine neuf encore et mal exploré ».

86 ROLAND (Charlotte).

L'assimilation en Israël. *Evidences*, nº 59, août-sept. 1956, 44-49.

Le problème de l'assimilation des Juifs orientaux en Israël est un de ceux qui offre le plus de difficulté au nouvel Etat, mais aussi un des plus intéressants pour le sociologue. L'U.N.E.S.C.O. a publié un volume consacré à ce sujet, *Assimilation Culturelle et Tensions dans un pays de forte immigration : Israel.* L'auteur de l'article après avoir analysé ce livre, fait ressortir « trois facteurs essentiellement négatifs du processus d'unification de la population israélienne : l'entrave structurelle et la mobilité sociale des nouveaux immigrants, l'absence de contacts directs et personnels entre anciens et nouveaux immigrants, absence de symboles d'identification générale assez puissants pour servir de traits d'union... ».

87 ROSENSTOCK (W.).

Economic and Social Conditions among the Jews in Algeria. (Les conditions économiques et sociales des Juifs en Algérie). *Historia Judaïca*, XVIII, avr. 1956, 3-26.

Etude poussée des conditions de vie des juifs en Algérie à l'époque de la conquête française avec des statistiques présentées par villes et professions. L'occupation française apporte un changement profond dans le statut politique mais aussi dans l'évolution sociale et économique des juifs algériens.

88 ROUQUETTE (Robert).

Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVIe siècle. *Etudes*, t. 290, nº 7, juil.-août 1956, 18-40.

Les problèmes qui se présentent à l'Eglise lorsqu'Ignace de Loyola pose, durant son séjour à Paris entre 1528 et 1535, les premiers jalons d'un ordre nouveau, consacré, provisoirement au moins, à l'évangélisation des Turcs en Palestine. Le Protestantisme, contrairement à ce qu'on pense d'ordinaire, semble n'avoir pas été parmi les premières préoccupations d'Ignace. Analyse des motifs qui l'ont conduit à chercher une nouvelle formule de vie apostolique.

89 SAENZ DE SANTA MARIA (Carmelo), S.J.

Los obispos centroamericanos y la Union de las Republicas del Istmo. (Les évêques de l'Amérique Centrale et l'Union des Républiques de l'Isthme). *Razon y Fe*, Madrid, nº 706, nov. 1946, 355-62.

Remarques sur un article de l'épiscopat de cette région en relation avec ses problèmes historiques.

90 SCHUYLER (Joseph-B.), s.j.

The Parish studied as a social system. (La paroisse, système social), *The American catholic sociological Review*, déc. 1956, 320-37.

La notion de « système social », considérée comme notion clé de la sociologie en général et appliquée à la paroisse.

91 SLATER (R.H.L.).

Christian attitude to other religions. (Attitude chrétienne vis-à-vis des autres religions). *Canadian Journal of Theology*, oct. 1956, 215-24.

L'auteur décrit les illustrations modernes de l'attitude qu'ont eue Tertullien et Clément d'Alexandrie. L'attitude tertuléenne de refus des autres religions comme totalité est reprise par Kraemer dans son ouvrage *The Christian Message in a non Christian World*, qui est analysé assez longuement ; l'influence de ce dernier s'est excercé très fortement : Professeur Farmer et Docteur E.C. Dewick. Clément d'Alexandrie a aussi des successeurs pour une attitude plus ouverte : congrès des missions de Jérusalem (1928) et de Tambaran (1938), relativisation du phénomène religieux.

92 SMYTHE (H.H.) et GERSHUNDY (T.).

Jewish castes of Cochin, India. (Castes juives de Cochin). *Sociology and Social Research*, 41 (2), nov.-déc. 1956, 108-11.

Note rapide sur la division en caste des juifs de Cochin. L'origine ethnique et les croyances des trois castes existantes.

93 STERCKY (A.).

Problèmes d'Eglise au Congo. *Evangéliser*, sept.-oct. 1956, 175-80.

Après une phase où les Noirs du Congo Belge ont été fortement marqués par les missions, l'ouverture aux influences et aux structures métropolitaines amène une crise.

94 STIASSNY (M.J.).

Le problème religieux en Israël. *La Vie intellectuelle*, nov. 1956, 65-85.

L'article, après un rappel historique du Sionisme, met en relief les difficultés et les contradictions qui se font jour dans le nouvel état d'Israël : divergences entre laïcs et croyants sur la nature de l'Etat (est-il une théocratie) ; crise de la religion dont les exigences sont inconciliables avec celles de la vie moderne et pour une grande partie de la population ne représentent plus que les sous-produits du ghetto, restes d'un passé révolu qui n'ont plus de raison d'être dans un état libre.

95 STRATON (H.H.).

The Ecumenical movement and the parish Minister. (Le mouvement oecuménique et les responsables de paroisse). *The Ecumenical Review*, IX, 1, oct. 1956, 16-26.

Par des sondages personnels l'auteur a constaté que, dans les assemblées oecuméniques, la représentation des ministres du culte effectivement responsables d'une cellule paroissiale demeurait infime (de 10 à 15%). Il plaide pour l'accroissement de ce pourcentage comme devant équilibrer méthodologiquement la pertinence de telles assemblées.

96 SZAJKOWSKI (Z.).

The attitude of French Jacobins toward Jewish Religion. (L'attitude des Jacobins français à l'égard de la religion juive). *Historia Judaïca*, XVIII, oct. 1956, 107-20.

Les Juifs qui furent mis à mort sous la Terreur n'étaient pas poursuivis par antisémitisme, mais par suite d'une attitude antireligieuse qui visait toutes les religions positives sans exception et tendait à étouffer le Judaïsme comme le Christianisme. De nombreux exemples montrent l'analogie existant à cette époque entre les Catholiques et les Juifs en ce qui concerne la soumission à la Constitution et spécialement la prestation des divers serments imposés au clergé.

97 SZAJKOWSKI (Z.).

Protestants and Jews of France in Fight for Emancipation, 1789-1791. (Protestants et Juifs de France dans la lutte pour leur émancipation, 1789-1791). *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXV, 1956, 119-36.

L'émancipation des juifs de France semble avoir été préparée par l'Edit de novembre 1787 qui accordait une liberté beaucoup plus grande aux Réformés. L'auteur admet les liens historiques et idéologiques entre les deux faits, mais souligne que les protestants eux-mêmes n'adoptèrent pas, durant la Révolution Française, une attitude favorable à l'émancipation des juifs.

98 THOMAS (J.-L.), s.j.

Religion in American society. (Les Américains et la religion). *Social Order*, sept. 1956, 312-18 (2e partie).

Compte-rendu d'une enquête d'opinion sur les attitudes des Américains à l'égard de la religion en général et des diverses religions. Si l'on peut parler d'un « revival » religieux, il s'agit avant tout d'un recours à la tradition.

99 UNGERER (Pasteur).

Le protestantisme allemand actuel. *Allemagne d'aujourd'hui*, nov.-déc. 1956, 78-90.

Reflet d'un pays divisé et contrasté, le protestantisme allemand s'efforce courageusement de faire face à ce qui a été une cause essentielle de son échec sous le régime nazi : son « manque d'intérêt total, voire même doctrinal, à l'égard de la gestion des affaires publiques et des grands problèmes politiques et sociaux ».

100 VILLETTE (P.).

La sorcellerie dans le Nord de la France du milieu du XVe siècle à la fin du XVIIe siècle (II). *Mélanges de science religieuse*, nov. 1956, 129-56.

Fin de cette étude (*Archives*, II, n° 120) : les pouvoirs et maléfices des sorciers. Tableau des 500 sorciers jugés dans le Nord de la France : sur un peu plus de 250 sentences connues, 83 condamnations à mort. Le premier procès repéré date de 1371 ; plusieurs autres sont signalés après leur interdiction en 1682, alors que « la plupart des gens avaient cessé d'y croire ».

101 WALCHOLDER (Ben Zdan).

The Halakah and the Proselyting of Slaves during the Yaonic Period. (Le Halakah et la conversion des esclaves durant la période Yaonique). *Historia Judaïca*, XVIII, oct. 1956, 89-106.

Bien qu'il soit difficile d'apprécier l'ampleur du phénomène, il est certain qu'à la période Yaonique (8-11e siècles), beaucoup, sinon tous les esclaves judaïsés furent finalement émancipés et absorbés dans la population juive.

102 WALDMAN (L.).

Employment Discrimination against Jews in the United States — 1955. (Discrimination professionnelle à l'égard des juifs aux U.S.A., 1955). *Jewish Social Studies*, XVIII, 1956, 3, 208-16.

S'il n'y a pas aux U.S.A. d'antisémitisme virulent, il existe néanmoins différentes formes de « discrimination ». L'auteur étudie les aspects qu'elle prend dans la recherche de l'emploi. Si les juifs sont pratiquement absents de certaines branches de l'industrie (pétrole, charbon, automobile, etc...) et se trouvent en grand nombre dans d'autres (filatures, cinéma, etc...), c'est qu'ils sont orientés en ce sens par la pression non-officielle, mais très réelle, qui les exclut pratiquement de certains secteurs de l'économie américaine et les oblige à chercher des emplois où ils ne seront pas soumis à l'antisémitisme larvé des dirigeants.

103 WILLEY (Gordon R.).

The structure of Ancient Maya Society: Evidence from the southern Lowlands. (La structure de l'ancienne société Maya: faits provenant des terres basses du Sud). *American Anthropologist*, 58, 5, oct. 1956, pp. 777-82.

Sur les rapports entre villages et centres religieux. (Voir *Supra*, n° 68).

104 WOLSELEY (Roland E.).

The influence of the religious Press. (Influence de la Presse religieuse). *Religion in Life*, Hiver 1956-57, vol. XXVI, 75-86.

Le difficile problème de la nature et des degrés de l'influence que cherche à avoir le journalisme sur son public, de celle qu'il exerce effectivement et des moyens par lesquels il y arrive.

105 WORSLEY (P.M.).

Emile Durkheim's Theory of knowledge. (La théorie durkheimienne de la connaissance). *The Sociological Review*, IV, 1, juil. 1956, 47-61.

Examen de la théorie durkheimienne des systèmes de classification, en connexion avec leur rôle religieux. Durkheim aurait insuffisamment insisté sur les rapports entre l'homme et la nature.

106 ZEEGERS (G.H.L.).

Oesterreich im Rahmen der weltweiten Priesterfrage. (L'Autriche et le problème mondial du sacerdoce). *Social Compass*, IV, (1956), n° 3-4, 1956, 101-07.

Introduction à l'étude faite en Autriche par l'Institut Catholique International de Recherches Socio-Ecclésiales (I.C.A.R.E.S.) sur le sujet.

107 ZEGWAARD (G.).

Bezinning over de aanpassing in Ziud Nieuw Guinea. (Réflexions sur l'adaptation en Nouvelle-Guinée du Sud). *Social Compass*, IV. (1956), n° 3-4, 179-85.

Problèmes posés par la pénétration du christianisme chez les indigènes d'une tribu de la région des fleuves en Nouvelle-Guinée (Sud).

108 ZIGMUND-CERBU (Antoine).

Destin et vitalité du bouddhisme contemporain. *La Vie intellectuelle*, nov. 1956, 41-64.

Point de la situation religieuse dans chacun des pays bouddhistes d'Extrême-Orient. Orientations bibliographiques.

BULLETIN DES OUVRAGES

109 ADAM (Antoine).

Histoire de la Littérature française au XVIIe siècle. Tome V : *La fin de l'école classique* (1680-1715). Paris, Domat, 1956, 360 p.

Voici le dernier tome de cette histoire à laquelle son auteur, qui ne l'avoue que pour un manuel, a su donner un cachet personnel vite remarqué de la critique. Son anticonformisme décidé mais jamais provoquant esquisse une sorte d'« envers religieux du Grand Siècle », dominé par l'opposition des jansénistes et des jésuites, des Anciens et des Modernes, de Bossuet et de Fénelon (sur lequel, une fois encore, après les récents ouvrages de R. Schmittlein et du P. Varillon, se porte ici la sympathie). Sans aucune référence à Paul Hazard, dont il retient les dates entre lesquelles était saisie *La crise de la conscience européenne*, A. A. se refuse à voir dans cette fin de règne « une crise ou le début d'une décadence », mais il y observe comme lui le début d'un nouvel ordre de choses. On repense aux questions et aux difficultés soulevées par la thèse de L. Goldmann (*Archives*, II, n°s 166 et 167) : l'auteur de cette « Histoire » est de ceux qui peuvent nous aider à y jeter un peu plus de lumière.

E. P.

110 ALBERT (Colette).

Bibliographie annuelle de l'Histoire de France. Année 1955. Paris, Editions du C.N.R.S., 1956, 301 p.

Le dernier tome du précieux *Répertoire bibliographique de l'Histoire de France* de Pierre Caron, paru en 1938, s'arrêtait en 1931. Après un trou de près de vingt-cinq ans, qui ne sera jamais comblé sans doute, on ne peut que se réjouir de voir cette tâche désormais assurée par le Comité français des Sciences historiques, avec le concours du Centre National de la Recherche Scientique. Une triple délimitation dans le temps, dans l'espace et dans les spécialisations, définit strictement le domaine exploré : l'histoire de la Gaule n'est pas encore celle de la France, alors qu'en revanche, il existe une France outre-mer ; à côté de l'histoire politique et de l'histoire des institutions, l'histoire économique et sociale et l'histoire de la civilisation revendiquent une place toujours croissante. Sur 5.000 titres qui ont été ainsi retenus, près de 600 touchent à l'histoire religieuse. Le dépouillement a porté sur un millier de revues dont beaucoup n'ont qu'une diffusion très limitée : c'est dire son intérêt.

E. P.

111

L'amour courtois et les hérésies de la passion. N° spécial de la *Table Ronde*, n° 97, janv. 1956, 119 p.

Ces pages veulent être une « illustration, une analyse et un prolongement » de l'ouvrage de D. de Rougement récemment réédité (cf. *Archives*, I, n° 258), et dont on reproduit ici le principal remaniement. Les références au tantrisme sont commentées par une courte note de M. Eliade qui reproduit certains développements de la *Technique du Yoga*. Il n'est pas sûr que cette multiplication de reproductions ou de paraphrases constitue un approfondissement, voire une amplification des thèmes traités ici à demi mot. On relève également une note de H. Corbin, *Soufisme et Sociologie*, une esquisse de R. Amadou, *Les théories dualistes et la sexualité* etc. Malgré son caractère cursif, le recueil peut être stimulant.

H. D.

112 ANDRAE (Tor).

Les origines de l'Islam et le Christianisme. Paris, Maisonneuve, 1955, 213 p. (Traduit de l'allemand par Jules Roche).

Ce livre est la traduction française d'une œuvre allemande publiée en 1923 sous le titre « Der Ursprung des Islams und das Christentum » dans la revue intitulée *Kyrkshistoris Azsskrift*. Fait symptomatique, l'intérêt n'en a pas diminué malgré les années. Si la recherche des faits sociaux et

économiques de l'époque a pu apporter quelque lumière sur le phénomène de la naissance de l'Islam, la plus grande incertitude demeure sur la nature des influences religieuses qui ont pu s'exercer sur Mahomet. L'auteur, sans aucune étroitesse, souligne la vitalité du christianisme nestorien à cette époque et recherche les nombreux contacts existant entre les textes chrétiens produits en Arabie à cette époque et le Coran, sur le plan de ce qu'il appelle « la piété eschatologique de Mahomet ».

La démonstration est convaincante certes, mais elle laisse entier le problème des liens plus étroits encore qu'on pourrait trouver avec le judaïsme, qui faisait preuve à ce moment en Arabie d'une certaine vitalité et revêtait des formes qui déroutent bien des chercheurs, trop uniquement préoccupés de trouver des traces du judaïsme rabbinique. Peut-être les découvertes de Qoumrân contribueront-elles d'une manière lointaine à éclairer les origines de l'Islam en faisant apparaître les formes très différentes et très souples que pouvait prendre le judaïsme, dès avant l'ère chrétienne.

J. H.

113

Apocalypse et idée de fin des Temps. *La Table Ronde* (numéro spécial), 110, fév. 1957, 197 p.

Une vingtaine de contributions rassemblées ici, d'inégale valeur. On remarque : H. Corbin, sur le douzième Immâm. A. Bareau, Apocalypse et idée de fin des temps dans le bouddhisme. G. Cohen, L'apocalypse au Moyen-Age. M. Mahn-Cot, Vues sur l'illuminisme de Christophe Colomb, etc... Plusieurs essais réflexifs s'exercent par ailleurs sur la matière première offerte par Paul Vulliaud, *La fin du monde*, Paris, Payot, 1952, un des meilleurs recueils en effet qui se présente en langue française.

Malgré l'intérêt du regroupement opéré ici on ne peut s'empêcher d'exprimer plusieurs regrets. Tout d'abord la gerbe liée est mince. Grâce à la complaisance de l'éditeur anglais, je viens de lire, en épreuves, un précieux ouvrage de Norman Cohn, *La poursuite du millénarisme*, dont le recueil, pour la période où il se circonscrit, s'avérera plus copieux et plus méthodique. Et si on se reporte aux œuvres anciennes, comment ne pas songer au vieux *Dictionary of writers in Prophecy* publié à Londres par Brooks au XIXe siècle, ou tout simplement à l'énorme et pieuse compilation de F. Froom dans les 4.000 pages de sa *Prophetic Faith of our Fathers*, ou encore plus près de nous aux *Lacunziana* de A.F. Vaucher... J'entends bien que la théorie proposée était retenue surtout comme stimulus, séduisant pour les rédacteurs, spectaculaire pour les lecteurs, et le symposium a par ailleurs, en certaines de ses parties au moins, une qualité assez exceptionnelle pour se justifier par lui-même. Le caractère incomplet et non méthodique de l'ensemble ainsi réalisé lui fait cependant encourir un risque : celui de présenter comme un phénomène marginal ce qui après tout constitue une attitude religieuse typique, voire « classique » au sens où l'entendait Wach. Certes la variété et l'étendue des contributions de ce numéro sont de nature à orienter vers cette induction. Mais le risque demeure d'être égaré par un genre littéraire dominant aux termes duquel la conception apocalyptique de la fin des temps apparaît comme une certaine tératologie de l'expérience religieuse. Si cette conception apocalyptique était datée, calibrée, diversifiée en ses thèmes et caractères, dénombrée en ses aires historiques d'application, discernée en sa forme pure d'attente d'un millénarisme, et comme telle référée aux crises de survivance dont elle est généralement un résultat et une tentative de dénouement, alors sans doute apparaîtrait-elle comme le champ nécessaire d'une sociologie de l'espérance religieuse dont elle manifesterait à la fois la nature historique et l'histoire naturelle.

H. D.

114 ARIYAPALA (M.B.).

Society in Mediaeval Ceylon. The State of Society in Ceylon as depicted in the Saddharma-ratnâvaliva and other Literature of the Thirteenth Century. (La société cingalaise au Moyen-Age. L'état de la société cingalaise décrite d'après le Saddharma-ratnâvaliya et la littérature du XIIIe siècle). Colombo et Kandy, K.V.G. de Silva, 1956, 415 p.

L'introduction (33 pages) dépeint l'arrière-plan historique jusqu'au 13e siècle de notre ère. La suite de l'ouvrage se divise en trois parties qui traitent respectivement de la politique (p. 37-175), de la religion (p. 179-249) et de la vie sociale (p. 253-366). Dans la deuxième partie, M. A., laissant volontairement de côté un matériel philosophique considérable, étudie « l'esprit populaire et les pratiques et croyances de l'époque », ce qui implique l'examen de l'influence de l'hindouisme aussi bien que du bouddhisme. Cultes çivaites et visnuites, adoration du soleil et de Sumana, restes de l'adoration du feu, cultes des arbres, culte de Yakkha,

exorcisme, charmes, raksasa, preta et nâga sont ainsi passés en revue sous la rubrique « La religion et les cultes religieux ». Puis « Susperstition et mythologie » renferme des données sur le mauvais œil, les rêves, l'astrologie, sur Sakra, Visnu et Siva, sur Cintamani, Cakravarti, Yama, les paradis et l'enfer. Viennent alors dans la section sur « l'église bouddhique » des données sur le Samgha, sur les esclaves des temples, sur les monastères et les lieux de culte, les bâtiments associés, le rituel et les festins religieux, etc. L'auteur a vu grand et on trouvera bien d'autres faits en rapport avec la vie religieuse dans les deux autres parties de son livre qui représente une tentative importante de déblaiement des sources. Des bibliographies et un index terminent l'ouvrage qui, s'il manque un peu de cohésion, fournira néanmoins un instrument de travail fort utile aux sociologues et aux historiens qui dans l'avenir s'attacheront à l'étude de cette période.

A. W. M.

115 ARVON (H.).

Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré. Paris, P.U.F., 1957, 188 p.

L'auteur cite (p. 127) le mot de Deborine : « Le temps de Feuerbach est encore à venir », et ne semble pas loin de partager cette opinion. En tout cas, il entend dégager son auteur de la « banalisation » où l'aurait plongé son explication par Engels. Son diagnostic s'oppose à la thèse du dépassement de Feuerbach par le marxisme : « C'est en rompant les attaches avec l'humanisme feuerbachien que le marxisme a commis un péché originel ». Demeuré sensibilisé à ce que l'expérience religieuse comporte d'irréductible et d'inobjectivable, Feuerbach lui semble au contraire beaucoup plus apparenté à un Kierkegaard. Parti pour défendre la philosophie contre la religion, Feuerbach est amené à démolir la philosophie pour retrouver la religion, tout au moins les sentiments sur lesquels elle repose. Par le détour d'un illogisme militant, il rejoint à son insu Kierkegaard qui en partant des mêmes prémisses déclare de son côté que « la philosophie et le christianisme ne peuvent jamais être réunis » (p. 40). Assez paradoxalement le traitement de Feuerbach se veut ici résolument et réformément philosophique. Que Feuerbach ait été aussi un *homoreligiosus*, cette analyse ascétique le stipule, certes, mais n'en donne qu'une certitude aléatoire. Feuerbach et ses dernières œuvres surtout, sont, il est vrai, pour l'auteur comme une promesse qui n'a pas été tenue et l'aléa gît peut-être dans cette déception. En tout cas, depuis l'ouvrage classique d'A. Lévy le sujet demandait à être renouvelé.

Il l'est.

H. D.

116

Atti dell' VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni. (Actes du 8e Congrès d'histoire des religions. Rome, 17-23 avril 1955). Florence, G.C. Sansoni, 1956, 500 p.

En 1950, sous la présidence de G. van der Leeuw, le congrès d'Amsterdam avait décidé la création d'une Association internationale d'histoire des religions, qu'il avait aussitôt chargée, sous la nouvelle présidence de R. Petazzoni et la direction de C.J. Bleeker, de préparer le prochain congrès quinquennal. Convoqué à Rome, celui-ci a rassemblé les délégués d'une vingtaine de pays, la plupart d'Europe occidentale et septentrionale, et ce sont leurs 170 communications environ qui sont ici résumées.

Un thème central avait été proposé : « Le roi-dieu et le caractère sacré de la souveraineté ». Un volume à paraître présentera le texte intégral des rapports qui l'ont abordé. Mais le sujet est si vaste, à la fois par la diversité des sociétés qui l'illustrent et par la multiplicité des questions qu'il soulève, qu'on ne s'étonnera pas s'il n'a pu être traité de façon exhaustive. Dans son discours de clôture, C. J. Bleeker a regretté qu'ait été négligé « un peu la position sociologique de la royauté », dont il a montré combien le caractère change à mesure que se modifie la structure de la communauté qui la porte.

En ce sens également est allé Jean Bayet dans sa remarquable adresse inaugurale : expliquant sur un exemple emprunté à l'histoire romaine, que « l'histoire des religions n'est pas seulement une fouille stratigraphique », il invitait à étudier « non seulement le montage de la religion commune, mais les réactions ou les sous-entendus de chacune des parties de la société qui la pratique ». Dans cette perspective, le thème envisagé se serait enrichi d'harmoniques nouvelles. Loin d'être le propre de civilisations dépassées, il se retrouve au cœur de notre monde occidental dont toute l'histoire a hérité de cette sacralisation de l'autorité, avec son jumelage du spirituel et du temporel, leurs conflits et la vague de fond laïcisante qui s'attaque à l'un et à l'autre. C'est que cette autorité n'est jamais une entité abstraite : quelle que soit sa forme, il lui faut richesse et prestige, qui la nourrissent et la protègent, mais qui engendrent en retour des réactions religieuses non moins que so-

ciales. Par le fait même se trouve posé le problème du Dieu-roi et de l'influence de cette conception de l'autorité sur les représentations religieuses et les théologies. Et par récurrence, notre temps nous aide à soupçonner et à poser des problèmes qui ne nous sont certes par particuliers.

Les peuples heureux, disait Hegel, n'ont pas de religion. Impuissance de l'homme, toute-puissance de Dieu ; puissance implorée, désirée, captée, dispensée, accaparée : la *fonction royale* est l'un des nœuds où l'on peut le mieux saisir tous ces fils embrouillés qui n'ont cessé de mouvoir les hommes. Ainsi peut-on regretter que dans la section du congrès chargée des « problèmes généraux », une seule communication, d'ordre très général, concerne la sociologie de la religion. Certains ne manqueront pas de trouver un lien entre cette orientation de fait et les affirmations inaugurales de C.J. Bleeker : « Même l'homme moderne sceptique et désenchanté ne peut pas vivre sans la religion, quels que soient son contenu et sa structure », ou de Fr. Heiler : « L'histoire des religions est une science, mais aussi plus qu'une science, une expérience admirable de l'unité divine dans la variété des religions humaines ». Une plus large représentation internationale, que le rapide développement de l'Association permet d'augurer pour le prochain Congrès, eût encouragé de passionnantes discussions sur ce point et ses implications méthodologiques : du moins devront-elles s'appuyer sur cette science précise dont, à quelques inégalités près, ces nombreuses communications nous donnent le témoignage.

E. P.

117 BABEY (P.).

Le pouvoir temporel de l'évêque de Viviers au moyen âge (814-1452). Paris, Sirey, 1956, 338 p. (Annales de l'Université de Lyon, 3e série, Droit, fasc. 14).

Au sociologue, cette thèse offre de bons sujets de réflexion sur la formation, les ressorts et les vicissitudes de la puissance. Le Vivarais, terre d'Empire (815-1307), puis terre royale, était devenu dès le IXe siècle terre d'Eglise : les libéralités pieuses avaient fait de l'évêque le principal propriétaire, des diplômes le rendirent indépendant des rois et des empereurs. Mais au XIIIe siècle, les conflits furent ininterrompus avec le Roi de France jusqu'au traité de 1308 qui intégra la temporalité dans le royaume, et, tout au long du Moyen-âge, avec les pouvoirs locaux, qui ne désarmèrent point. La sociologie politique trouve à glaner dans ce double champ ; la sociologie de l'Eglise, dans le secteur de la cathédrale où la structure du chapitre et les relations de ce corps vigoureux avec le chef du diocèse fournissent aux types classiques de nouvelles illustrations. On souhaiterait d'être mieux renseigné sur la constitution et les rapports intérieurs du chapitre. Ses rapports avec l'évêque furent réglés par une série d'arbitrages qui ne supprimèrent point les tensions. Un nouvel élément d'ordre et de trouble apparut quand tout le clergé de la ville constitua une personne morale. Cette « Université » qui comprenait tous les tonsurés, depuis les choristes jusqu'à l'archidiacre, obéit à la double loi de tous les groupes : elle réduit à l'unité une cohorte disparate pour renforcer le pluralisme des forces discordantes.

Tout historien du droit porte, souvent à son insu, son tribut à une sociologie qui se fonde sur toutes les expériences collectives. Nous souhaiterions que, dans les Facultés où notre science ne cesse d'élargir sa place, la préoccupation des agencements et des mouvements de toute société vînt animer l'étude des règlements et des techniques.

G. L. B.

118 BARON (S.W.).

Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse. Paris, P.U.F., tome I : Des origines jusqu'au début de l'ère chrétienne, 1956, 589 p. ; tome II : Les premiers siècles de l'ère chrétienne, 1957, 1320 p. (Traduction par V. Nikiprowetzky).

L'édition originale de cet ouvrage date de 1937. Le savant professeur de la Columbia University s'était proposé de présenter un tableau de toute l'histoire juive en trois volumes. En 1952, il a élargi son dessein primitif et complètement remanié son œuvre, qui comportera cette fois sept volumes. Les deux premiers, qui vont de la période des origines jusqu'aux temps du Talmud, nous sont présentés en une remarquable traduction par la collection « Sinaï ». Le grand intérêt de cette nouvelle *Histoire d'Israël* est de marquer une rupture avec le « genre littéraire » consacré par la tradition. Il ne s'agit plus de décrire les faits qui jalonnent la vie politique et religieuse du peuple juif, mais d'en souligner les aspects sociologiques. Plus précisément l'auteur veut dégager les grandes lignes du développement social et religieux d'Israël, et en analyser les différentes composantes.

Pareil dessein ne peut que réjouir, et pourtant il commence par inquiéter. En effet, l'ouvrage s'ouvre, en un premier chapitre, par une

sorte de « discours sur l'histoire du peuple juif », où l'auteur synthétise ses vues, de façon à la fois passionnante et discutable, en une dialectique de la nature et de l'histoire : Israël, peu à peu libéré de ses attaches naturelles, deviendrait le promoteur d'une libération de l'homme vis-à-vis de la nature et lui offrirait un salut d'ordre historique. Expression du large idéal de l'auteur, ces vues, loin de nuire au caractère scientifique de son travail, n'agissent jamais comme une thèse à prouver mais toujours comme un stimulus sociologique. Elles s'étayent sur une information scientifique immense, au fait des plus récentes découvertes historiques et archéologiques, sans cesse vivifiée par une connaissance personnelle et familière de la tradition rabbinique. Cette information se traduit au cours de l'ouvrage par la maîtrise avec laquelle l'auteur réussit à analyser les situations historiques les plus complexes, et, à la fin des volumes, par des notes d'une ampleur inaccoutumée (un tiers de chaque volume environ), où l'on trouve, présentées sous la forme d'exposés critiques,des indications bibliographiques pratiquement exhaustives, tenues à jour jusqu'à la rédaction de l'édition américaine (1951).

Le premier volume est consacré à l'époque pré-chrétienne. Deux trop brefs chapitres, suffisent pour nous mener jusqu'à la période persane. Par contre l'étude de l'exil et de la restauration, profondément fouillée, manifeste avec vigueur l'influence des transformations politiques et sociales sur la religion juive de cette époque. Mais surtout le tableau juif dans le monde hellénistique est un véritable chef-d'œuvre où sont soulignés d'une façon à la fois complète et équilibrée les divers mouvements, qui se font jour dans le Judaïsme si complexe à cette époque. L'auteur montre parfaitement la pénétration de l'hellénisme dans le monde juif, même palestinien ; il souligne les liens étroits qui rattachent la Diaspora au « Centre palestinien », dont elle n'a jamais été coupée ; surtout il met en relief l'énorme effervescence religieuse, qui se manifeste à ce moment par l'apparition dans le judaïsme de tendances multiples, à la fois liées et opposées les unes aux autres dans une rivalité féconde.

On est étonné de ne pas voir l'auteur marquer le lien entre cette prodigieuse vitalité du judaïsme pré-chrétien et le problème des origines chrétiennes, abordé dans le second volume. Sans doute il souligne le caractère profondément juif de Jésus et parle même de Paul avec quelque sympathie. Mais le Christianisme, selon un thème hérité du siècle dernier, reste pour lui le « Schisme Grec », dont la scission est due à Paul, représentant exclusif et exagéré de certaines tendances du Judaïsme hellénistique. On peut juger insuffisante cette explication du phénomène chrétien.

Par contre l'évolution intérieure du peuple juif à la suite de la rupture avec les chrétiens est magnifiquement décrite dans sa complexité. En particulier les liens qui unissent encore les deux communautés malgré leur antagonisme et la possibilité de passer de l'une à l'autre (jusqu'au Ve siècle, d'après Baron) se traduisent par une influence qui pourrait expliquer bien des éléments du christianisme des premiers siècles. L'auteur souligne d'autre part la persistance du judaïsme hellénistique, qui a résisté victorieusement en bien des régions à l'absorption par la nouvelle croyance.

Les trois derniers chapitres apportent une contribution de tout premier ordre à l'histoire d'Israël au début du Moyen-âge et brossent un vaste tableau, d'une richesse remarquable, du « Monde du Talmud », non seulement dans le domaine religieux, mais surtout sur le plan de la vie et des institutions.

Bien qu'on puisse discuter telle ou telle interprétation, spécialement dans le domaine des origines chrétiennes, ces deux volumes représentent une contribution d'une valeur inestimable à l'histoire du peuple juif, dont l'évolution pose au sociologue tant de questions, et apporte en même temps une très riche matière pour l'étude des rapports entre le religieux, l'économique et le politique. La multitude des faits rassemblés, leur présentation réellement impartiale, le sens sociologique qui a présidé à leur groupement et à leur analyse, tout cela contribue à faire de l'œuvre magistrale du professeur de la Columbia University, une *Histoire d'Israël* d'un genre absolument nouveau, qui pourra servir de modèle hors du Judaïsme.

J. H.

119 BARROW (John G.).

A bibliography of bibliographies in Religion. (Bibliographie de bibliographies en religion). Ann Arbor (Michigan), Edward Brothers, 1955, 490 p. (varitypé).

Cette très importante compilation ne signale que des ouvrages que l'auteur a pu lui-même consulter au cours de nombreux voyages. Seize rubriques principales : Généralités, Périodiques, Catalogues, Religions non-chrétiennes, Bible, Histoire de l'Eglise, Pères de l'Eglise, Catholicisme, Protestantisme, Sectes, Missions, Education religieuse, Sermons,

Liturgie, Biographies, Divers. La part des Etats-Unis y est naturellement grande.

E. P.

120 BAUDET (H.).

Mijn dorp in Frankrijk. (Mon village en France), Assen, Van Gorcum, 1956, 119 p. (Préface de A. Siegfried).

La grande crise mondiale actuelle et les conflits sociaux de la France sont transposés à l'échelle d'un village français et considérés comme étant essentiellement d'ordre religieux : la guerre entre deux religions, la tradition chrétienne et le communisme. L'aspect irrationnel du conflit est très bien mis en lumière.

B. E.

121 BAYET (Jean).

Histoire politique et psychologique de la religion romaine. Paris, Payot, 1957, 334 p.

C'est à retracer l'évolution de la religion romaine que s'est appliqué, dans ce bel ouvrage, le Directeur de l'Ecole française de Rome, en insistant justement sur l'importance constante des phénomènes de psychologie collective. Ceux-ci ont conservé à la religion romaine, malgré tant de mutations et de crises, une physionomie toute particulière.

Le sentiment religieux des Romains reste ainsi marqué — depuis ses plus lointaines origines — par un conservatisme défensif, impliquant une fidélité têtue à des gestes rituels de plus en plus archaïques, mais par lesquels continue de s'exprimer l'emprise religieuse de la Cité romaine. Avec une grande clarté, M. Bayet analyse les divers procédés grâce auxquels les Romains se sont libérés des contraintes du hasard en se rendant maîtres des présages qu'ils interprétaient.Il faut rapprocher de cette utilisation pragmatique des « signes », qui devait offrir tant de possibilités d'interprétation politique, l'effort poursuivi par l'Etat pour intégrer dans son histoire les mythes sacrés originels. Mais ces deux formes de libération à l'égard de la religion entraînaient un affaiblissement du sens cosmique et restreignaient l'activité des dieux à une spécialisation pratique qui ne laissait rien au hasard. Dans cette religion utilitaire, toute perspective métaphysique semble avoir disparu ; seul un rituel politisé garantit à la Cité la « paix des dieux » et lui donne l'assurance que nul ne s'oppose à l'activité commune. Mais l'homme est, en sa vie religieuse, de plus en plus prisonnier d'impératifs collectifs qui n'apportent à l'inquiétude de sa conscience aucune réponse valable.

Ce ritualisme religieux, conservateur et politique, n'est pas exclusif de tout développement : le nombre des divinités ne cesse de s'accroître (la notion de *Numen* semble ici primordiale) par suite de l'analyse très poussée des fonctions spécialisées des dieux, mais aussi par le procédé, courant sous la Rome républicaine, de l'*Evocatio*, par quoi Rome appelait solennellement à elle la divinité protectrice de l'ennemi. L'hellénisation de la religion romaine, qui devait constituer l'un des plus puissants facteurs d'évolution, fut ainsi longtemps occasionnelle. On assimila des divinités grecques à leurs semblables romaines, par « interprétation » ; on accueillit avec prudence, et toujours sous contrôle de l'Etat, celles dont on pensait pouvoir tirer profit.

Mais c'est la vocation impériale de Rome et l'extension de ses frontières aux limites mêmes du monde civilisé qui devaient assurer l'emprise grandissante de l'hellénisme. Emprise au demeurant plus intime que formelle : l'affaire des Bacchanales, au second siècle, marque le début d'une nouvelle religiosité, caractérisée par l'inquiétude spirituelle de l'individu. En même temps qu'il redonnait à la religion romaine un peu de ce sens du cosmique qu'elle avait perdu, l'hellénisme offrait à chacun des possibilités variées d'échapper aux contraintes religieuses collectives. En moins d'un siècle et demi une profonde modification psychologique se produisit, due à une réaction de la sensibilité individuelle contre la rigidité des rites.

L'œuvre religieuse d'Auguste n'est pas autre chose qu'un geste d'auto-défense conforme au génie national romain. « Restauration archéologique », écrit l'auteur pour définir la revalorisation des sacerdoces et le retour, après la période d'anarchie des guerres civiles, au *mos maiorum*. On peut se demander si cette restauration formelle pouvait modifier la vie religieuse des Romains ; en fait, c'est comme à une bouée qu'Auguste se rattache à l'antiquité religieuse nationale pour faire prévaloir un nouvel ordre social et politique. Par là il sacrifie tout développement philosophique, toute spéculation théologique et n'apporte aucune réponse aux nouveaux besoins affectifs et spirituels. Les « forces de renouvellement » de la religion romaine vinrent d'Orient. Mais il est difficile de décrire le chemin spirituel de Rome, de fixer la chronologie de cette lente montée vers un universalisme religieux. On en saisit quelques étapes : recours aux dieux sauveurs, tels Mithra ; aux religions à mystère dont Franz Cumont avait déjà montré l'importance.

La dernière partie de l'ouvrage analyse les

« chances du monothéisme ». L'auteur montre bien que l'évolution religieuse ne fut pas simple, linéaire, et que le monothéisme ne fut pas l'aboutissement étroitement logique de la religion romaine. Si la théologie solaire et l'astrologie ont développé autour du culte impérial une théologie païenne de plus en plus épurée, il faut souligner la reprise concomitante d'un paganisme polythéiste sous l'influence de la magie, de la théurgie et du démonisme.

Il ne lui appartenait pas d'étudier le développement du Christianisme ; aussi se contente-t-il, peut-être un peu brièvement, d'en marquer la position face au paganisme. Utilisant le travail suggestif de Marcel Simon sur *Hercule et le Christianisme*, il s'efforce de montrer que la conversion du paganisme, même épuré, n'était pas irrémédiablement inscrite dans l'évolution religieuse de Rome. Lorsque par simple décret l'empereur Théodose met fin à la religion romaine, il ne fait que confirmer une traditionnelle primauté de la politique sur la religion. C'est là que se trouve le « drame spirituel de Rome » ; dans ce silence opposé par la religion d'Etat aux inquiétudes religieuses de l'individu. Mais c'est parce que l'Empereur, source et mainteneur de la religion de la Cité, a seul pouvoir de rétablir la *pax deorum*, que Constantin a pu substituer le christianisme à un paganisme qu'il juge défaillant et moins profitable à l'Etat : la prodigieuse révolution du IVe siècle s'inscrit ainsi dans la plus authentique tradition religieuse de Rome.

Tel est ce beau livre, plein de nuances, où la profondeur de l'analyse et la finesse de pensée témoignent d'une remarquable connaissance du sujet : livre si riche qu'il reste parfois allusif et dont on regrette seulement qu'il n'ait été plus développé. Indispensable à tout homme cultivé, il constitue en outre, par ses notes, son ample bibliographie et un Index, un excellent instrument de travail.

M. M.

122 BENZ (E.).

Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche. (Les idées de Nietzsche sur l'histoire du christianisme et de l'Eglise). Leyde, Brill, 1956, 180 p. (Beihefte der Zeitschrift fur Religions- und Geistesgeschichte, III).

L'auteur constate que les luttes autour du christianisme ont été, le plus souvent, une attaque non de ses doctrines, mais de l'histoire et des prétentions historiques de l'Eglise chrétienne dès sa fondation. Il en fut de même pour Nietzsche. L'ouvrage veut tenter d'éclairer la question : quelles sont les idées réelles de Nietzsche sur l'origine et l'histoire du christianisme ? Quelles influences ont agi sur lui ?

O. M.

123 BERTIER DE SAUVIGNY (G.).

La Restauration. Paris, Flammation, 1955, 652 p. (Coll. L'Histoire).

Etude d'ensemble pour laquelle l'auteur utilise les derniers travaux et en particulier sa propre thèse sur *Le Comte Ferdinand de Bertier et l'énigme de la Congrégation.* Quelques traits caractéristiques de la vie religieuse : persistance de la tradition gallicane, jeune clergé ultramontain et de niveau intellectuel médiocre, multiplication rapide du nombre des religieuses, développement de l'action religieuse et sociale des laïques, zèle souvent maladroit des missions intérieures, pratique religieuse toujours en baisse par rapport à l'Ancien Régime mais de façon variable suivant les régions et sans qu'il soit actuellement possible de la chiffrer avec précision.

E. P.

124

Blaise Pascal. L'homme et l'œuvre. Paris, Ed. de Minuit, 1956, 478 p. (Cahiers de Royaumont. Philosophie, n° 1. Publié avec le concours du C.N.R.S.).

A l'occasion du tricentenaire du *Mémorial*, en 1954, le Cercle culturel de Royaumont avait pris l'initiative d'une semaine pascalienne, destinée à faire le bilan de la recherche contemporaine sur Pascal et le Jansénisme. Onze communications y furent présentées par l'abbé Cognet, J. Mesnard, L. Lafuma, L. Goldmann, J. Orcibal, H. Lefebvre, Mlle Russier, A. Koyré, H. Gouhier, M. de Gandillac et Th. Spœrri. Le présent volume les rassemble, accompagnées des discussions qui les ont suivies. On ne peut manquer d'être frappé, en le lisant, du niveau hautement érudit qui s'impose désormais aux études pascaliennes, ainsi que de la diversité des images qui nous sont proposées de Pascal. Par ailleurs, L. Goldmann ayant été « l'animateur inlassable de cette rencontre », l'ouvrage prend une valeur de document-annexe par rapport à sa thèse dont nous avons déjà longuement rendu compte (*Archives*, II, nos 166 et 167). En revanche, dans ce « bilan », la jansénisme populaire reste le parent oublié, hors une allusion de H. Lefebvre : s'il n'appartient pas directement à l'histoire de Port-Royal, il semble bien qu'on ne

puisse les séparer l'un l'autre sans arbitraire ni dommage dès qu'on entreprend une explication portant sur les fondements idéologiques de la doctrine.

E. P.

125 BOISEN (A.T.).

Religion in Crisis and Custom. (Crises religieuses et coutumes). New-York, Harper Brothers, 1955, 260 p.

Cet ouvrage, rédigé par un auteur connu aux Etats-Unis pour sa grande expérience pastorale et psychologique, couvre un très large champ. Les premiers chapitres comprennent une enquête historique sur la vie religieuse d'un comté du Middle-West pendant un siècle, une enquête sur différents types de personnalités dans un village, et une analyse de situations de crises avec les réponses qu'elles provoquent dans des mentalités individuelles et dans un groupe pentecôtiste. Le rôle de la religion connu comme instrument de réorganisation personnelle et sociale se trouve discuté autour du cas d'un réformateur de village. Les derniers chapitres présentent des approches plus générales (aperçu historique sur le méthodisme, comparaison des religions asiatique et judéo-chrétienne, étude comparative de la vie religieuse de G. Fox et du Christ ; discussion du christianisme en général et du protestantisme américain en particulier) : toutes contributions qui aident à relier quelques uns des fils trouvés dans la première partie de l'ouvrage. Le projet de l'auteur est de mesurer, dans le développement de la vie religieuse et selon ses dimensions aussi bien personnelles que sociales, le processus d'institutionnalisation. Selon B., « l'expérience religieuse est enracinée dans la nature sociale de l'homme et naît spontanément sous la pression des situations de crise ». Cette théorie peut être discutable mais elle conduit ici, à partir d'une sociologie appliquée, à présenter un corpus de données intéressantes malgré leur diversité.

J. A. J.

126 BONHŒFFER (D.).

Widerstand und Ergebung. (Résistance et soumission). Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1955, 304 p.

L'auteur, pasteur protestant allemand, enseigna à l'Université de Berlin et occupa des charges importantes dans son Eglise avant la guerre de 1939-45. Il fut privé de sa chaire en 1936, puis, après des années de surveillance policière, arrêté par la Gestapo en 1943 et exécuté à Flossenburg le 9 avril 1945.

Ses amis ont ici rassemblé les lettres et notes qu'il écrivit au cours de sa détention. Le propos en est surtout théologique, mais jamais réflexion n'a été à la fois aussi élevée et moins intemporelle, soumise à son époque non pour la subir mais pour éprouver sa propre authenticité. En face de l'irréligion contemporaine, qu'il juge avec sérieux — le temps de la religion est passé, écrit-il —, D. B. se demande si le Christianisme peut encore avoir une place dans le monde actuel et à quelles conditions. Il en vient à parler d'un christianisme « areligieux », c'est-à-dire qui ne s'appuierait plus, comme auparavant, sur ce que des théologiens ont appelé « les virtualités religieuses de la nature humaine », fort diversement activées d'ailleurs suivant les temps et les lieux. Ce thème, mûri dans une lutte conduite jusqu'à la mort, n'est ni sans racine dans la pensée protestante, ni sans parenté avec une inquiétude, plus diffuse et moins poussée, qui se manifeste à la même date au sein du catholicisme français : concordances qui méritent d'être retenues.

E. P.

127 BOURNIQUEL (C.) et GUICHARD-MEILI (J.).

Les créateurs et le sacré. Textes et Témoignages de Delacroix à nos jours. Paris, Ed. du Cerf, 1956, 235 p. (Coll. L'Art sacré).

Ce troisième volume de la collection (qui a déjà publié un *J. S. Bach* de F. Florand et *Art sacré au XXe siècle* de P. R. Régamey) entend reprendre sur nouveaux frais la controverse de l'Art sacré. Il recueille pour ce faire les témoignages des artistes eux-mêmes, en commençant ici par 34 peintres, allant de E. Delacroix au P. Couturier.

Qu'est leur propre expérience de la création artistique ? Quel rapport cette expérience contient-elle avec leur expérience religieuse du sacré ? Plutôt qu'à disserter sur l'homogénéité ou hétérogénéité théorique, les auteurs préfèrent faire toucher les multiples formes sous lesquelles cette question émerge dans la conscience même des artistes. Une introduction dégage quelques approches : phases historiques de la répudiation religieuse (catholique) de l'iconoclasme ; promotion para-culturelle de l'art dans une société désacralisée ; dépérissement de l'art religieux dans un climat de conformisme et de contrôle socio-ecclésiastique; caractère individualiste et protestataire de l'expérience artistique de la gratuité.

Dans une société où vie et croyance sont devenues disjointes, une certaine disjonction de l'art et de la foi ne serait-elle pas chez les créateurs un reflet de cette condition sociale du sacré ?

H. D.

128 BRILLANT (M.) et AIGRAIN (R.), éd.

Histoire des Religions. Paris, Bloud et Gay, s. d. (1956 et 1957), tomes IV et V, 384 et 386 p.

Voici achevée cette nouvelle Histoire des Religions (*Archives*, I, n° 197), moins complète et moins érudite que d'autres — par là même plus accessible — qui étudie 23 ensembles, centrés tantôt sur une religion et son domaine ethnique ou géographique, tantôt sur un pays et ses religions. Dans cette œuvre d'inspiration catholique (en conclusion, J. Gœtz fait culminer toute l'évolution religieuse « dans le mystère même de la personne de Jésus-Christ »), on notera curieusement l'absence du christianisme et de ses différenciations historiques.

A J. Folliet, dans un article rapide mais nourri, est revenue la tâche « de tirer tout l'enseignement possible des expériences contemporaines ou, pour le moins, proches ». L'inventaire de nos ignorances qu'il commence par dresser le conduit à rompre avec une longue tradition de fuite dans le passé, à laquelle il semble justement regretter que cette *Histoire* ait encore trop sacrifié. Plus qu'une synthèse finale qui s'enracinerait dans l'ensemble de l'ouvrage, il en résulte un chapitre neuf, généralement bien informé, dont la sérénité voulue n'exclut pas toute appréciation personnelle.

Sera-t-il cependant permis, à cette occasion, de s'élever contre une utilisation abusive du terme « sociologique » ? Non seulement tout ce qui est social tend à devenir sociologique, mais il arrive au mot de se spécialiser dans des sens restrictifs divers. On parlait déjà, en milieu catholique, d'un « secteur sociologique » pour désigner un ensemble professionnel (la recherche scientifique ou les travaux publics, par exemple), territorialement indélimitable à la différence d'un « secteur géographique ». Est-il acceptable qu'on parle d'une « religion sociologique » pour qualifier sa *dégradation* de mystique en folklore ?

E. P.

129 BROS (Mgr A.).

Religion et Religions. La révélation chrétienne. Paris, Lethielleux, 1956, 292 p.

Edition très remaniée d'un ouvrage déjà ancien, resté prisonnier de lui-même, dans lequel les religions ne tiennent qu'une mince place, tout apologétique.

E. P.

130 BROUTIN (Paul).

La réforme pastorale en France au XVIIe siècle. Recherches sur la tradition pastorale après le Concile de Trente. Paris-Tournai, Desclée de Brouwer, 1956, 567 p. en 2 vol.

Ouvrage de vulgarisation savante dont on appréciera plus, malgré le sous-titre, la commodité que la nouveauté. Un plan triparti est suggéré d'entrée : restauration de l'épiscopat, du clergé, du peuple chrétien. Celui qui a été retenu, en trois parties également, place le second ordre au centre de l'étude, à partir des évêques réformateurs (18 figures groupées par affinités spirituelles), des institutions rénovatrices (conciles provinciaux, réforme canoniale, communautés paroissiales, séminaires), des ouvrages de spiritualité, partie la plus neuve de l'étude.

Sous les allures d'un travail historique, il semble bien que l'auteur vise surtout à faire œuvre théologique : « On peut plaider avec autant d'exactitude la réussite que l'insuccès » de la réforme, conclut-il avec un certain détachement. Les chapitres, en effet, chacun constituant une petite monographie, sont autant de touches dans un tableau destiné à illustrer, dans ses imperfections mêmes, l'idéal et les directives du Concile. Sans doute est-ce la raison pour laquelle l'auteur ne craint pas de demander beaucoup à ses devanciers, qui lui ont préparé la tâche par leurs patientes investigations, pour laquelle aussi on ne s'étonnera pas de certaines particularités dans la bibliographie (un seul exemple : la thèse de P. Gouyon, donnée comme manuscrite, est imprimée depuis 1945).

Semblable point de vue est évidemment légitime : il ne va pas sans difficultés. L'auteur ne cherche pas à cacher les misères de l'Eglise et du clergé ; on ne lui demande pas non plus de les étaler complaisamment ; elles apparaissent cependant décolorées, déshumanisées, presque gratuites, malgré les explications elles aussi très générales qui en sont données. On voit bien les réformateurs à l'œuvre ; on ne voit pas la masse à réformer, dont la présence eût exigé des analyses beaucoup plus rigoureuses. Les trois causes qu'il donne de l'échec partiel de la réforme tridentine (régime bénéficial, querelle des évêques et des réguliers, jansénisme) ont elles-mêmes leurs causes, et le concordat de 1516 aussi, qui a pesé si lourdement sur le destin du Concile par la « collusion du spirituel et du temporel » qu'il instaurait. Bref, c'est à des curiosités plus terre à terre que nous ramène ce livre, qui ne les juge pas essentielles à son but.

E. P.

131 BROWN (L.W.).

The Indian Christians of St. Thomas, An account of the ancient Syrian Church of Malabar. (Les chrétiens de saint Thomas : l'Eglise syrienne du Malabar). Cambridge, University Press, 1956, 315 p., avec une carte et 7 pl. phot.

La première partie de ce livre, dû à l'érudit évêque de l'Ouganda qui connaît l'Inde du Sud pour y avoir vécu et travaillé, débute avec l'arrivée des Portugais au Malabar en 1500 de notre ère. Ils y trouvèrent une église chrétienne, intégrée dans la société indienne locale où elle occupait le rang d'une caste marchande. Protégés par les rois locaux, ces chrétiens ne cherchèrent pas alors, semble-t-il, à évangéliser la population mais ils avaient admis dans leur culte et leur vie sociale certains éléments d'origine indienne. En résumant les traditions concernant les rapports entre cette église et l'apôtre Thomas, l'auteur écrit : « Nous ne pouvons pas plus démontrer que l'apôtre a travaillé dans l'Inde du Sud que nous ne pouvons nier ce fait ; mais la présence de chrétiens d'origine indiscutablement ancienne, la preuve d'un contact commercial très considérable entre le monde occidental et la côte malabar au premier siècle de notre ère et la présence probable de colonies juives vers la même époque peuvent pour certains faire croire que la vérité de la tradition est une probabilité raisonnable » (p. 59). Séparés de Rome à la suite du conflit entre la Perse et Byzance, ces chrétiens dépendaient du patriarche de Babylone. Pour des raisons géographiques plutôt que théologiques, ils étaient nestoriens ; bons soldats, ils fournirent aux Portugais des alliés utiles. Mais, en 1599, après des luttes d'influence entre Jésuites et Franciscains, les chrétiens de saint Thomas se soumirent à Rome. Leur histoire, dès lors, devient extrêmement complexe. Les Hollandais succédèrent aux Portugais et furent suivis à leur tour par les Anglais ; pendant ce temps la division de l'église du Malabar, déjà entamée, se poursuivit. Aujourd'hui la communauté se partage entre l'église de Rome, les Syriens orthodoxes, les Jacobites et l'église de Mar Thoma. Par ailleurs certaines différences ethnologiques distinguent le sud et le nord de la communauté.

La deuxième partie du livre (p. 167-209) décrit la vie sociale et les rites religieux de l'église du Malabar, enclave de rituel chrétien dans un monde hindouiste. Dans la troisième partie (p. 213-296), les formes actuelles du service religieux sont décrites et analysées. Pour terminer, l'auteur compare la foi primitive des chrétiens de saint Thomas avec la religion actuelle. Trois appendices — une note sur le système de translittération employé, une autre sur l'orthographe des noms propres, et un glossaire — complètent, avec une bibliographie et un index, un livre qui est clairement écrit et bien documenté.

A. W. M.

132 BUNCE (W.K.).

Religions in Japan, Bouddhism, Shinto and Christianity. (Religions au Japon : bouddhisme, shintoïsme et christianisme). Tokyo, Tuttle, 1955, 194 p.

Exposé bref et positif sur la nature et le développement des religions japonaises avec une description des diverses sectes, de leur taille et de leur importance. Le texte fut d'abord celui d'un rapport à l'usage du gouvernement militaire. Il a l'avantage de rassembler quantité d'informations difficilement accessibles autrement.

J. A. J.

133 BURGALASSI (Silvano).

Bilancio e prospettive della sociologia religiosa italiana. (Bilan et perspective de la sociologie religieuse italienne). Rome, I.C.A.S., 1957, 52 p.

262 titres de sociologie, démographie, statistique et pastorale sociale catholiques en Italie. En tête, quelques sources non-italiennes sont citées. Les ouvrages et articles sont regroupés en 25 rubriques à caractère tantôt analytique, tantôt méthodologique. Une introduction rapide indique le caractère dominant de chacune de ces rubriques. Sous un format réduit, on a ainsi un instrument de référence commode pour s'orienter dans la sociologie catholique italiennne.

F. A. I.

134 BURROWS (Millar).

Les Manuscrits de la Mer Morte. Paris, Robert Laffont, 494 p. (Traduit de l'américain par M. Glotz et M. T. Franck).

« Ce livre n'est pas destiné aux érudits ». Tel est l'avertissement placé en tête de l'avant-propos. De fait le professeur de l'Université de Yale a voulu écrire « d'une plume profane » ce livre destiné à faire connaître au grand public l'ensemble du dossier des manuscrits de Qoumrân. D'autres ouvrages sont déjà à la disposition du lecteur français qui présentent des points de vue dont la diversité, très relative d'ailleurs, est explicable peut-être par la différence d'inspiration religieuse, encore qu'il soit bien imprudent de s'engager

dans ce genre d'explication. L'auteur de ce nouveau volume représente assez bien, semble-t-il, la position moyenne du protestantisme américain, qui correspond en substance à celle des catholiques français. Ceci dit pour le situer sur l'éventail des positions prises à propos de ces manuscrits.

Le grand mérite de l'ouvrage est son caractère « exhaustif ». On peut dire qu'il n'a omis aucun des faits, aucune des opinions proposées avant lui, aucun des éléments susceptibles d'éclaircir quelque peu l'obscurité qui entoure ces rouleaux. Aussi quiconque désire trouver rassemblé le « dossier » de Qoumrân s'adressera à Burrows. Peut-être les arbres cachent-ils un peu la forêt, en ce sens qu'on est presque ébloui par la richesse et la complexité de l'information. Mais celui qui saura suivre le professeur pas à pas aura vraiment envisagé la question sous tous ses aspects. Il connaîtra d'ailleurs aussi la contribution et la position de tous ceux qui, avant l'auteur ou en même temps que lui, ont travaillé sur les manuscrits, car Burrows rend à chacun son dû, comme il sied en ces recherches délicates. Par contre si, profitant de l'autorisation donnée par l'auteur lui-même, il « juge bon de sauter tout de suite au dernier chapitre pour voir comment finit l'histoire », il sera un peu déçu par la brièveté et la timidité des conclusions de ce chapitre intitulé « Contribution à l'étude du Judaïsme et du Christianisme ». Plusieurs chercheurs beaucoup plus tenus que Burrows dans les liens d'une obédience religieuse manifestent sur ce point moins de réserve, sans considérer qu'ils dépassent les bornes de la saine critique ni celles de leur foi chrétienne. Mais comme ces conclusions ne couvrent qu'une vingtaine de pages sur près de cinq cents, le lecteur trop pressé admirera la modestie du savant qui, appuyé sur un dossier aussi nourri, hésite à « s'avancer ».

J. H.

135 CARRANZA (A.R.).

Ozanam e i suoi contemporanei. (Ozanam et ses contemporains). Florence, Ediz. libreria fiorentina, 1956, 512 p. (Traduction italienne d'un ouvrage espagnol publié par les Ed. Guillermo Kraft Ltd., Buenos Aires, 1953, 468 p.).

Une narration de la vie d'Ozanam donne prétexte à de vastes et, partant, rapides tableaux des grands courants religieux, politiques et sociaux en France, durant les quarante années de la vie du fondateur des Conférences de Saint-Vincent de Paul (1813-1853). Ouvrage aux intentions apologétiques avouées, où l'on peut trouver des indications sur l'histoire du catholicisme moderne, en particulier sur les origines du mouvement social-chrétien, mais sans perspectives sociologiques.

C. M.

136 CARTER (P.A.).

The Decline and Revival of the social Gospel. Social and political liberalism in American Protestant Churches, 1920-1940. (Le déclin et le réveil de l'Evangélisme social. Libéralisme social et politique dans les Eglises protestantes américaines, 1920-1940). Ithaca, Cornell University Press, 1956, 256 p.

L'ouvrage est d'histoire sociale et son champ est parfaitement défini par son sous-titre. On y remarque en outre une extrême attention à la corrélation entre positions sociales et positions théologiques. Ici comme ailleurs, le principe initial d'une christianisation non seulement des hommes mais des institutions n'a pas été sans impliquer une confusion entre la réforme religieuse et la transformation sociale, et cela d'autant plus que cette transformation, les églises comme telles ou bien la postulent sans l'accomplir, ou bien s'engageant dans son accomplissement, voient dépérir ce qui les définit comme églises en tant que telles. Social, donc immanentiste, comment un tel évangélisme demeurera-t-il ou deviendra-t-il le héraut de valeurs transcendantes ? P.A.C. manifeste cette tension interne à la fois dans les familles (radicale, conservatrice, progressive) et dans les phases de ce mouvement, dans ses métamorphoses aussi.

H. D.

137 CASSIN (Eléna).

San Nicandro. Paris, Plon, 1957, 256 p.

Plusieurs déceptions peuvent guetter le lecteur de cette monographie de paysans catholiques italiens, passés au judaïsme et certains d'entre eux à la vie kibboutsique. S'il est de ceux qui espèrent des détails sur la vie collective et religieuse de la fraction passée en Israël, il n'y trouvera qu'une allusion trop brève. S'il est féru d'enquête méthodique, donc de dates, de chiffres, de descriptions, de procédure et d'échantillonnage défini, il risque de s'égarer dans un récit qui garde la spontanéité d'un récit de voyage. S'il est sourcilleux sur les statistiques des conversions au protestantisme chez les immigrants nord-

américains, il est telles affirmations qui lui sembleront téméraires. Si, connaissant la compétence de l'auteur pour les religions anciennes, où la Bible prit source et expression, il souhaite cette compétence s'employant à démêler tenants et aboutissants de la redécouverte paysanne de la Bible, il se heurtera à l'austérité de l'auteur qui entendit trancher entre ces investigations. Si le prestige du judaïsme et du Sabbat lui est parvenu comme une typologie décelable à travers une longue série de manifestations historico-religieuses, il n'en retrouvera pas ici l'interférence. Si enfin, disciple de Weber ou seulement de Wach, il répugne à la fameuse réduction du fait religieux à ses conditionnements historiques et sociaux, ou bien il trouvera la seconde partie trop longue, ou bien restera sur sa faim d'une troisième partie qui selon lui serait seule de nature à lier les deux précédentes...

Et pourtant malgré ces *si*, et quelques autres sans doute, le livre est ce qu'il est : inattendu, prenant, assez proche de son sujet pour le traiter dans l'amitié, assez distant pour son intelligence. Moins et plus qu'un livre de voyage. Un livre de route où enquêteur et enquêté seraient compagnons, chacun s'exprimant librement selon sa propre perspective et finalement sans l'ennui d'avoir à se rallier à une quelconque motion de synthèse. C'est pourquoi peut-être une troisième partie fut jugée mal venue, les deux premières suffisant à ce qui entend demeurer un dialogue. C'est une procédure qui au surplus peut être supérieure à une artificielle « observation participante ».

Pour un livre qui entend aller aussi loin dans la rationalisation en profondeur d'un irrationnel apparent, le moindre charme n'est pas que l'ayant refermé, le lecteur se surprend à vouloir le rouvrir : non pas tellement pour le consulter, pas davantage pour se distraire, mais au-delà de l'utile ou de l'agréable qui certes n'en sont point absents, pour quelque chose comme refaire au fil de son récit un énigmatique pèlerinage.

H. D.

138 CEUPPENS (P.J.).

Annuaire des missions de Belgique. 1956. Bruxelles, Œuvres pontificales missionnaires, s.d., 256 p. (en flamand et en français).

C'est la 6e édition d'un annuaire qui constitue l'amplification du chapitre « La Belgique et les missions » de l'*Annuaire catholique de Belgique*. Il s'agit essentiellement d'une liste d'organismes et d'adresses concernant d'une part l'Eglise catholique au Congo belge et au Ruanda-Urundi, d'autre part l'activité des missionnaires catholiques belges en dehors du Congo.

L'annuaire s'ouvre sur des statistiques concernant les religions mondiales. 472 millions de catholiques sont dénombrés (la France y est comptée pour 35 millions, au 3e rang derrière le Brésil — 48 millions — et l'Italie — 47.500.000 !). Mais le commentaire précise : « Les plus optimistes ramènent à 200 millions le nombre de catholiques sincèrement pratiquants ». Parmi les « autres religions », nous trouvons 95 millions d'« athées ».

J. M.

139 CHAIGNEAU (V.L.).

I. — L'organisation de l'Eglise catholique en France. II. — Les ouvriers dans la moisson. Institutions et associations catholiques en France. Paris, Spes, 1956, 166 et 167 p.

Répertoires commentés, consacrés l'un à la nature et à la fonction des différents rouages de l'organisation ecclésiastique, l'autre aux groupements qui rassemblent diversement prêtres, religieux ou religieuses, et laïcs. Ils permettent de constater qu'une série de transformations profondes est en train de s'accomplir dans le catholicisme français : après cinquante ans de séparation entre l'Eglise et l'Etat, une Eglise de France, rendue impossible par le Concordat, se reconstitue, non simplement hiérarchisée, mais fortement structurée et solidement équipée, dégagée de toute tendance gallicane, et sans le contrôle de laquelle aucune activité d'inspiration catholique ne subsistera bientôt plus.

E. P.

140 CHARLES-PICARD (Gilbert).

Les religions de l'Afrique antique, Paris, Plon, 1954, 266 pages, 11 hors-textes, 21 gravures.

Ce livre se présente comme un bilan de nos connaissances, surtout archéologiques, sur la religion des Libyens, de Carthage et de l'Afrique romaine. L'auteur l'a dressé avec une compétence et une érudition remarquables, rassemblant tous les matériaux nécessaires à l'historien des religions et au sociologue. C'est dire l'intérêt que sa lecture suscite, mais aussi que l'on souhaiterait voir certains aspects plus développés.

Le lecteur accordera une grande attention au caractère de permanence sous-jacent à l'évolution religieuse dont l'auteur montre bien les phases successives, marqué, jusqu'à

notre époque, par certaines fixations cultuelles du sacré : culte autochtone des *mzarra*, litholâtrie, pratiques magiques. L'auteur, insiste avec raison sur la persistance, même après une relative hellénisation, d'une théologie sacrificielle dont le rite de substitution et la fonction de rachat sont, par delà les siècles, proches du sacrifice sémite ; voire même sur la durée du culte de Cælestis jusqu'au développement du culte marial dans l'Afrique devenue chrétienne. Sur tout cela l'archéologie apporte des témoignages irremplaçables et qui éclairent les rares textes dont nous disposions.

Mais l'on aurait aimé par contre une analyse plus poussée de certaines incidences sociologiques sur l'évolution religieuse. Citons en trois :

a) à propos des sacrifices d'enfants à Carthage, on eût pu souligner l'importance de l'extension de la responsabilité collective. Lorsque la monarchie cède la place au pouvoir aristocratique, l'obligation permanente d'offrir ses enfants à Ba'al quand diminue la vitalité sacrée de la ville, s'étend à un plus grand nombre de citoyens.

b) au Ve siècle le pouvoir aristocratique domine : Carthage se referme sur elle, semblant refuser tout contact avec le monde grec. Il se produit alors une grave collusion entre le politique et le sacré : toute révolution politique entraîne une réforme religieuse et ce complexe obsidional dans lequel vit l'oligarchie punique entraîne le développement d'un puritanisme religieux nouveau.

c) l'évolution religieuse sous la domination romaine est le fait d'une bourgeoisie riche qui se détourne des cultes ancestraux dont elle ne comprend plus la langue. Acceptant Rome et ses dieux, elle plonge l'Afrique dans ce syncrétisme religieux, « stérilisant la force vive de la religion indigène ». Seuls y demeurent fidèles les *humiliores*, qui sont restés en marge de la société unifiée de l'Empire romain.

On voit ainsi quel profit, pour des analyses plus spécialisées, nous fournissent les documents archéologiques que l'auteur nous apporte. Avec raison, il s'attache au développement du mysticisme, qui marque, en Afrique comme dans tout l'Empire, cette nouvelle religiosité où le paganisme s'épure et où s'élabore une théologie politique à partir du culte impérial. Sans peut-être suivre l'auteur dans l'examen d'un « mysticisme immanent à l'âme berbère », on conviendra que l'Afrique a gardé son originalité. Par l'amalgame de l'héritage punique avec les nouvelles spéculations néoplatoniciennes, se constitue un syncrétisme africain qui prépare la dernière phase de cette évolution religieuse. Au terme de cette étude solide et riche, l'auteur peut invoquer Saint Augustin : les africains étaient prêts à se convertir au christianisme. Ce culte d'une divinité absolue qui était celui de la Carthage punique persistera dans une exigence plus austère encore et la religion musulmane offrira aux Berbères l'âpre attrait d'un plus grand dépouillement.

M. M.

141 CHOMBART DE LAUWE (Paul-Henri).

La vie quotidienne des familles ouvrières. Recherches sur les comportements de consommation. Paris, Ed. du C.N.R.S., 1956, 308 p.

Un chapitre aborde « Le repas et la communion alimentaire » (p. 203-220). La consommation alimentaire, dans ses aspects quantitatifs eux-mêmes, est déterminée par son caractère social. Dans celui-ci se retrouve impliqué un fond religieux qui reprend son caractère explicite dans les festivités que l'on qualifie trop vite de profanes. L'interprétation même de la motivation alimentaire, analysée au chapitre suivant, demande que l'on dépasse la notion de besoin (physiologique, ou même psychologique) pour saisir le caractère symbolique pris souvent par la nourriture désirée.

F. A. I.

142 CLAVIER (Henri).

The Duty and the Right of Resistance according to the Bible and to the Church. (Droit et devoir de la Résistance selon la Bible et selon l'Eglise). Leyde, Brill, 1956, 108 p.

Rétrospective historico-théologique écrite à l'occasion d'une recherche sur la signification spirituelle des mouvements de résistance française sous l'occupation allemande. A partir des données scripturaires et historiques brièvement évoquées, l'auteur propose de distinguer trois types de résistance : irénique, mixte, armée. Essai suggestif mais les questions essentielles sont seulement effleurées.

H. D.

143 COLE (Marley).

Jehovah's Witnesses. The New World Society. (Les témoins de Jéhovah : « le Nouveau Monde »). Londres, Allen et Unwin, 1956 ; New-York, Vantage Press, 1955, 232 p.

Présentation descriptive de cette secte : son histoire, ses croyances et ses activités. En

comptant l'état-major à Londres, on trouve 76 organisations affiliées et quelques 643.000 membres. Il semble que le nombre des membres s'accroisse grâce aux activités missionnaires et à la distribution de bibles et de littérature sur une large échelle.

J. A. J.

144 COLSON (Jean).

Les Fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles. Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 375 p.

Ce livre, écrit par un théologien catholique, est consacré à l'étude des « fonctions » dans l'Eglise, à partir des textes scripturaires et patristiques. Le projet est bien conçu et bien réalisé. Dépassant le stade des controverses entre catholiques et protestants, qui avaient quelque peu obscurci le problème de la hiérarchie et des fonctions dans le Christianisme primitif, J. C. a voulu faire une recherche objective à partir des textes. Il a obtenu une très riche moisson, qui pourrait servir de base à une élaboration sociologique de la structure ecclésiale.

Plutôt que d'entreprendre cette élaboration, l'auteur a préféré faire appel à la théologie thomiste de l'épiscopat, ce qui a l'inconvénient de bouleverser quelque peu les données rassemblées. Ceux-mêmes qui acceptent les normes de cette théologie le regretteront : une étape a été brûlée et un problème esquivé.

J. H.

145 COVINGTON (G.E.).

What they Believe. (Leurs croyances). New-York, Philosophical Library, 1956, 150 p.

Enquête sur les croyances religieuses de 844 étudiants américains appartenant à 14 dénominations. Le questionnaire comprenant 20 questions sur les conceptions de Dieu, 15 sur les conceptions du Christ, 6 sur la vie future, 6 sur les conceptions de la Bible, 34 sur les relations de la religion et de la vie sociale, 5 sur la vie religieuse proprement dite. L'ouvrage commente les réponses obtenues, chaque chapitre concernant une des parties du questionnaire. Un chapitre final tire quelques conclusions personnelles. La croyance en Dieu, en Jésus Christ, en la Bible (environ 85% des réponses affirmatives) y est incomparablement plus répandue que la croyance à l'immortalité de l'âme ou à une vie heureuse ou malheureuse dans l'au-delà. L'auteur constate que la référence à ces questions suprêmes tombe à vide dans la jeunesse analysée et que, si les églises entendent maintenir cette doctrine, elles doivent veiller à leur enseignement sur ce point.

H. D.

146 CRISTIANI (L.).

Brève histoire des Hérésies, Paris, Fayard, 1956, 128 p. (Encyclopédie catholique au XXe siècle, 126).

Résumé d'hérésiographie classique, rédigé pour une vulgarisation dans l'esprit de la collection. Trop sommaire pour une connaissance utile des mouvements évoqués.

H. D.

147 CROTTOGINI (J.).

Werden und Krisis des Priesterberufs. Eine psychologisch-pâdagogische Untersuchung über den Priesternachwuchs in verschiedenen Ländern Europas. (Evolution et crise de la vocation sacerdotale. Une enquête psycho-pédagogique sur l'avenir des vocations sacerdotales dans différents pays d'Europe). Einsiedeln, Zurich et Cologne, Benziger Verlag, 1955, 318 p.

Cette investigation sur le sacerdoce catholique mérite de faire date dans l'étude du sujet. Non seulement par son érudition discrète qui en fait un compendium unique des études similaires ou parentes conduites jusque-là, mais aussi par la valeur des questions posées à partir de l'enquête originale qui lui sert de base.

Un questionnaire de 85 questions a été rempli par 621 séminaristes ou jeunes prêtres (sur 850 auxquels il a été présenté). La majorité des réponses est suisse (425 pour 196 de diverses nationalités) et par ailleurs l'ensemble se répartit à peu près également entre clergé régulier (299) et clergé séculier (322). Les questions elles-mêmes se répartissent en séries portant respectivement sur l'origine sociale et familiale (1-16), la formation scolaire primaire et secondaire (17-44), la conscience de la vocation, la volonté d'y répondre et leurs oscillations (45-68), les attitudes à l'égard des études supérieures et de leurs relations avec le ministère sacerdotal (69-85).

Les résultats concernent, comme l'indique le titre de l'ouvrage, d'une part le devenir (naissance et vicissitudes de la vocation), d'autre part ses crises. Sur le premier point, la force des déterminations liées au contexte de la famille ou de l'enfance contraste avec la faiblesse de celles liées à l'enseignement religieux ; on note également l'importance probable de la classe moyenne (*genügend* et *bedürftig*) pour le recrutement sacerdotal ; l'importance certaine de la famille nombreuse, de la famille pieuse et de l'ambiance liturgique (enfants de chœur) pour ce même recrutement, etc...

Quant aux « crises », l'auteur part certes des problèmes posés par la raréfaction quantitative déplorée généralement sous le terme « crise des vocations ». Mais son mérite est de transformer cette question quantitative en exploration qualitative sur les facteurs non seulement externes, mais internes de la genèse et de l'évolution des dites vocations. Au schéma de l'imagerie spirituelle — un Dieu qui appelle et un individu qui répond ou non —, il tend à substituer un schéma sociologique complexe et stimulant : certaines enquêtes manifestaient déjà en effet qu'environ 2/3 des adolescents avaient à un moment ou à un autre pensé aussi à la vocation sacerdotale ; une enquête complémentaire conduit ici J. C. à confirmer approximativement cette proportion (68,6%). Réciproquement un peu plus de la moitié des séminaristes interrogés avouent avoir, à un moment ou à un autre, mis une autre vocation (*Beruf*) — professeur, médecin, ingénieur — en parallèle avec la vocation sacerdotale. Sur la base de cette souple interférence, l'auteur recueille auprès de sa population le point de vue de celle-ci sur ses propres crises d'évolution. C'est là d'ailleurs qu'il a eu la sagesse de doubler son enquête auprès de séminaristes apparemment confirmés dans leur vocation d'une autre enquête auprès d'une autre population étudiante, en repérant dans celle-ci les projets ou les velléités de vocation infirmés par la suite des événements. A vrai dire ce groupe de contrôle demeure élémentaire : situé *ex parte ante*, il demanderait à être complété *ex parte post* par le groupe des « vocations » démenties au cours de l'exercice du ministère, par rupture ecclésiastique ou par émigration intérieure, — la prédominance demeurant dès lors acquise à la vocation « parallèle », que cette vocation d'ailleurs soit professionnelle ou familiale (le « parallélisme » de cette dernière ressort de plusieurs tableaux) ou les deux à la fois. Un autre groupe comparatif — celui des vocations dites tardives — serait probablement de nature à éclairer aussi ce champ. De même la comparaison avec les analyses conduites ailleurs sur les rôles d'autres ministres du culte et d'autres confessions ou religions. Peut-être enfin pourrait-on souhaiter un traitement qui envisage les réponses fournies moins comme des renseignements à enregistrer que comme des expressions (spontanées ou stéréotypées) à interpréter. Le courage et le sérieux de l'investigation présente en font déjà une tête de pont assez remarquable pour lui souhaiter une diffusion qui franchisse la frontière de son édition allemande.

H. D.

148 CUVILLIER (Armand).

Hommes et idéologies de 1840. Paris, Rivière, 1956, 252 p. (Préface de Georges Bourgin).

Sous ce titre sont rassemblés d'une part divers articles sur Buchez et le buchézisme, ainsi que sur les principaux courants de 1840 et de 1848, d'autre part un inédit sur « les journaux ouvriers en France avant 1840 ». Le premier de ces articles, « Un schisme Saint-Simonien : Buchez et les origines de l'école Buchézienne d'après des documents inédits » (*Revue du mois*, 1920), nous intéresse particulièrement dans la mesure où il nous montre le « schisme » buchézien non pas comme purement idéologique, mais comme lié à la constitution de l'église saint-simonienne par Enfantin et Bazard, église que refuse Buchez pour se rapprocher de l'église catholique. Non seulement l'arrière-fond économique de la pensée de Buchez reste alors saint-simonien, mais encore il pense être l'interprête fidèle du *Nouveau Christianisme* : c'est vers un *renouveau du christianisme* qu'il se dirige, et ceci dans les cadres mêmes que le christianisme présente alors, tandis qu'Enfantin et Bazard fondent une religion nouvelle, ajoutant au saint-simonisme primitif. Le chapitre sur « Les doctrines économiques et sociales en 1840 » (*Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales*, 1922) est centré autour de *L'Atelier* et complète utilement l'ouvrage consacré par l'auteur au célèbre journal ouvrier en montrant « comment se reflétaient dans l'esprit de ses rédacteurs les théories sociales de ses contemporains » (p. 95).

Enfin, sous le titre : « L'idéologie de 1848 » (*Revue Philosophique*, 1948), M. Cuvillier oppose aux systèmes économiques, œuvres d'intellectuels, au reste beaucoup moins éthérés qu'on ne l'a dit parfois, une idéologie populaire, d'inspiration socio-politique à tonalité religieuse, ce dernier aspect n'étant, d'après l'auteur, qu'accessoire. Au reste, les deux courants se seraient rejoints dans le mouvement révolutionnaire de 48. En fait, le divorce entre l'Eglise et le peuple, scellé au cours des journées de juin, est-il vraiment, comme le pense l'auteur, la preuve que l'aspect religieux de l'idéologie fraternitaire n'était que secondaire ? D'autres formes religieuses que la catholique n'étaient-elles pas plus ou moins confusément désirées ? D'autre part, peut-on ainsi faire la part des penseurs et celle des aspirations populaires ? Les organes d'expression populaire n'étaient-ils pas fortement sous l'influence justement de ces penseurs : Buchez pour *L'Atelier*, Saint-

Simon pour *La Ruche*, etc... ? Inversement, c'est parfois dans un contact avec le peuple que certains auteurs ont développé leur inspiration religieuse, tel Saint-Simon. Les autres chapitres de l'ouvrage nous concernent moins directement, encore qu'il ne soit pas sans intérêt d'apprendre que les assemblées de l'« Association des bijoutiers en doré » commençaient par la lecture d'une page de l'Evangile (p. 79).

F. A. I.

149 DAINVILLE (François de).

Cartes anciennes de l'Eglise de France. Historique — Répertoire — Guide d'usage. Paris, Vrin, 1956, 323 p., 16 pl. (Bibliothèque de la Société d'Histoire ecclésiastique de France. Préface de G. Le Bras).

Cet ouvrage dont on ne possédait pas jusqu'ici l'équivalent, peut fournir les premiers matériaux pour l'établissement d'un atlas ecclésiastique du christianisme en France.

Une premier partie retrace le développement de la cartographie du 16e au 18e siècles, l'historique des grands travaux cartographiques et les techniques de leur établissement, au cours de cette période. On y relève des détails éclairants sur la mentalité du clergé de l'époque, sur l'organisation ecclésiale et le sens du travail collectif. Le mémoire qui accompagne la Carte du Diocèse de Blois, préparée par d'Anville, indique dans quel esprit a été dressée la carte. S'adressant aux curés et aux personnes intelligentes « bien intentionnées », l'Evêque de Blois souligne « qu'il s'agit non seulement du bien temporel de leurs paroisses, d'en faire connaître l'abord et faciliter la communication, mais encore d'aider aux fonctions de leur état, en rendant la visite des supérieurs plus aisée, en engageant ceux qui ont autorité pour cela à entretenir les ponts et les chaussées, les écoulements d'eau, ce qui peut faciliter l'administration des Sacrements dans les endroits les plus reculés des Paroisses... On prétend mettre tout le monde en général à la portée de concourir à un travail qui, sans beaucoup de difficulté, peut promettre des commodités, de l'utilité et de l'agrément ».

La deuxième partie est un répertoire établi sous forme de tableaux : 1 — Inventaire des cartes anciennes de l'Eglise de France, cartes des diocèses, générales et particulières, mentionnant, outre les références habituelles (nom du cartographe, échelle, caractère de la carte, lieu d'édition, nom d'éditeur, date), la nature des divisions figurées sur la carte, c'est-à-dire la division en diocèse, archidiaconé, archiprêtré, doyenné, paroisse, ainsi que les cotes du département des Cartes et plans de la Bibliothèque Nationale ou à défaut les cotes d'autres dépôts. Une bibliographie sommaire indique les articles et ouvrages susceptibles de faciliter la lecture des cartes anciennes.
2 — Inventaire, assez restreint au dire de l'auteur lui-même, des cartes des maisons religieuses réparties selon les grands ordres, qui fournit des matériaux abondants à l'élaboration d'une géographie religieuse. 3 — Inventaire des cartes montrant la distribution du Protestantisme en France.

La dernière partie est un guide pour la lecture des cartes avec remarques sur les échelles, procédé de gravures, bonnes et mauvaises cartes.

L'ouvrage est riche de documentation clairement présentée et facilement utilisable.

M. V.

150 DANIEL (Yvan).

L'équipement paroissial d'un diocèse urbain : Paris (1802-1956). Eléments statistiques. Paris, Les Editions ouvrières — Economie et Humanisme, 1957, 198 p., 34 cartes et graphiques (Coll. de sociologie religieuse, nº 2).

L'inadaptation culturelle des paroisses parisiennes au milieu populaire : tel était le thème central d'un ouvrage retentissant, *La France, pays de mission* ?, que l'un de ses auteurs prolonge aujourd'hui par une enquête de longue patience sur l'inadaptation démographique des mêmes paroisses à la population globale.

Ce livre n'appelle pas le même écho que le précédent : il ne constitue plus une révélation pour le public auquel il s'adresse ; son austérité ne se permet d'autre éloquence que celle des chiffres ; enfin, il se refuse à sortir du strict exposé de la situation. A l'époque du Concordat, la moyenne était de 14.800 habitants par paroisse pour Paris et 1.100 pour la banlieue ; en 1861, ces nombres ont doublé pour Paris et plus que triplé pour la banlieue ; en 1956, ils atteignent 24.000 pour les arrondissements du centre de Paris, 36.000 pour ceux de la périphérie, plus de 18.000 pour la banlieue nord et près de 14.000 pour la banlieue sud. Parallèlement, en 1802, il y avait un prêtre pour 2.000 habitants à Paris et un pour 1.200 en banlieue ; en 1956, un pour 4 à 5.000. Encore ces moyennes dissimulent-elles une profonde inégalité entre les paroisses, héritée de l'Ancien Régime.

Toutes ces variations, l'auteur s'attache à les suivre minutieusement, en même temps qu'à y faire apparaître de larges ensembles, à travers les modifications successives des circonscriptions paroissiales dont il nous donne une étude, semble-t-il, définitive. Dans le temps, d'abord : un effort d'équipement amorcé de 1840 à 1857 et demeuré sans lendemain, une carence évidente de 1877 à 1906 en pleine période de transformation du prolétariat parisien, une reprise continue depuis 1906 mais incapable de combler le retard. Dans l'espace aussi : l'opposition très nette entre Paris et sa banlieue, et simultanément entre le centre et la périphérie de Paris, ainsi qu'entre banlieue nord et banlieue sud. La traduction graphique qui accompagne chaque tableau statistique illustre tous ces faits avec une incontestable expressivité.

Cependant, si l'auteur connaît les limites de sa méthode dont il épuise les possibilités, il refuse de les franchir : « Il faudrait, à ne considérer que le point de vue numérique, quatre fois plus de paroisses dans l'ensemble du diocèse, et quatre fois et demie plus de prêtres », ce qui signifie respectivement sept et cinq pour les arrondissements périphériques. Utopie : l'ampleur des chiffres en montre la vanité. Or cette conclusion est simplement déduite d'une conception traditionnelle du phénomène urbain : de la petite ville à la grande ville, il y aurait une différence d'échelle, non de structure. L'unité paroissiale étant évaluée à 5.000 habitants, il suffit d'en découper dans le tissu urbain autant qu'il est nécessaire ; en présence d'une croissance accélérée, il n'y a jamais qu'un retard à rattraper en ouvrant vite de nouveaux chantiers. En réalité, si important que soit le rôle des « quartiers », des *neighbourhood units*, la grande ville est tout autre chose que leur somme. Or en sociologie religieuse, cette thèse, au fond assez commune, n'a pas dépassé le stade des généralités. La question, pourtant, est d'importance : plus limitée demeure, il est vrai, l'ambition de ce travail consciencieux.

E. P.

151 DANSETTE (Adrien).

Destin du catholicisme francais. Paris, Flammarion, 1957, 494 p.

Après la publication des deux volumes de l'*Histoire religieuse de la France contemporaine*, l'auteur nous livre un ouvrage qui, de son propre avis, revêt un caractère quelque peu différent. Il ne s'agit que d'un « essai historique » prenant pour base les problèmes d'adaptation de l'Eglise catholique à la société française actuelle et principalement à ses couches populaires. C'est dire que le genre de l'ouvrage, proche de celui de l'histoire, en est néanmoins distinct. A fortiori s'agit-il de tout autre chose qu'une étude sociologique. Ceci vaut d'être précisé, car du côté de l'histoire, l'auteur ne se donne pas seulement la liberté de choisir les aspects à ses yeux les plus importants de la réalité, mais de faire un bilan estimatif selon une position personnelle qui, pour se situer à égale distance des extrêmes, ne peut pour autant prétendre à l'objectivité scientifique : l'auteur traite un problème apostolique à la lumière de son information. Le sociologue remarquera, de son côté, que si la matière des enquêtes sur la pratique du catholicisme a été assimilée (tout en conduisant à un passage un peu hâtif de la non-pratique à la déchristianisation), l'auteur appuie la plus grande partie de son exposé sur des faits jugés typiques, avec quelques généralisations qui s'appuient davantage sur l'opinion courante que sur une induction vérifiée : ainsi pour l'augmentation actuelle de la proportion d'abandons du sacerdoce (p. 126) ou lorsqu'il affirme que « le potentiel religieux de l'humanité ne cesse de s'amenuiser » (p. 471).

Qui dit « essai » dit souvent rapidité et, de fait, on ne peut qu'être sensible au caractère hâtif de certains développements. La question des prêtres ouvriers est celle qui a le plus retenu l'attention de l'auteur qui utilise ici une documentation abondante. Mais on eût aimé que la base sociologique et ecclésiologique de l'affaire soit plus approfondie. La structure de la classe ouvrière française, la base concrète de ses prises de position divergentes où l'idéologie, pour ne pas jouer un rôle négligeable, n'est pas néanmoins une variable indépendante, eussent mérité un examen plus attentif. Ainsi l'auteur eût-il pu scruter avec plus d'acuité le déterminisme de l'évolution des prêtres ouvriers, déterminisme qu'il nous présente comme chargé de fournir des excuses, et où il voit surtout le fait des faiblesses individuelles au sein d'un milieu corrompu. Même absence de recherches des bases sociales concrètes lorsque se trouve abordé le « progressisme chrétien » dont l'analyse revêt un tour carrément polémique. Le départ entre un système idéologique et un ensemble, au reste souvent disparate, de choix politiques n'est pas fait, ce qui permet un procès général d'intentions.

La même hâte se retrouve dans l'analyse du rôle sacerdotal. « Sauvegarder l'intégrité du sacerdoce », dit l'auteur ici et là, mais comment définit-il celui-ci ? Selon la doctrine

ou selon la coutume ? Bien des équivoques subsistent.

Tel qu'il est, l'ouvrage insiste sur quelques faits fondamentaux comme l'abolition de la chrétienté, le fossé entre l'Eglise et la classe ouvrière, l'importance prise par le laïcat. Faits déjà mis en lumière dans d'autres ouvrages, mais qui rassemblés ici sous un même éclairage atteindront peut-être quelques nouveaux secteurs du public. On craint que ceux-ci, après lecture de l'ouvrage, ne croient trop vite avoir compris les problèmes évoqués.

F. A. I.

152 DAVIES (J.G.).

La vie quotidienne des premiers chrétiens. Neufchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 256 p. (traduit de l'anglais par S. Bidgrain).

C'est dans l'Appendice sur « la nature et l'importance de l'histoire des mœurs de l'Eglise » que le lecteur trouvera le secret méthodologique de l'ouvrage paru en anglais sous le titre *Daily life in the early Church*, ainsi que de celui qui le prolonge, *Social life of early christians* (Londres, Lutterworth Press, 1954). Après avoir reproché à la plupart des histoires de l'Eglise de n'avoir retenu que les dates et les grands événements au détriment des mœurs et de la vie quotidienne, l'auteur retient contre les quelques tentatives faites pour dépasser ce stade, leur caractère abstrait et compilatif, incapable de faire revivre le passé. Emboîtant le pas à G. M. Trevelyan, il réclame de l'historien imagination et style en vue de la reconstitution de tel personnage incarnant une époque, un milieu, un genre de vie. Aussi ne doit-on pas s'attendre à trouver dans cet ouvrage une analyse, mais des scènes, tantôt décrites, tantôt dialoguées. L'auteur fait preuve, en cela, d'une érudition certaine et n'hésite pas à renvoyer le lecteur à ses sources, mais indépendamment du caractère romancé de la présentation, l'intérêt dépasse rarement le niveau du pittoresque.

F. A. I.

153 DIEHL (K.S.).

Religions, Mythologies, Folklores. An annotated bibliography. (Religions, Mythologies, Folklores. Bibliographie annotée). New Brunswick (N.J.), The Scarecrow Press, 1956, 315 p.

Utile recueil bibliographique d'ouvrages publiés depuis 1900 avec quelques titres plus anciens lorsqu'il n'existe aucune réédition. En tout, 1.240 titres sont recensés et ceux-ci sont divisés en quatre sections : I. Connaissances religieuses générales. II. Religions en dehors de la tradition judéo-chrétienne. III. La tradition judéo-chrétienne. IV. Journaux. On a surtout insisté sur les travaux en anglais et les commentaires sur chaque ouvrage sont souvent bien trop courts pour être valables.

J. A. J.

154 DJORO (Amos).

Les mouvements marginaux du protestantisme africain : les Harristes en Côte d'Ivoire. Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences religieuses, 1956, 315 p. (polygraphié).

Né vers 1850, en Libéria, William Harris obéit à un ordre divin en devenant prêcheur d'un protestantisme vivace et sans profonde originalité, qui rallia 120.000 habitants de la Côte d'Ivoire. Amos Djoro fait la géographie et la chronique de sa mission, au milieu de peuples dont il définit les traditions et les caractères. Son étude, surtout descriptive, intéresse le sociologue par plusieurs points.

Elle permet de saisir le passage d'une communauté de foi à une institution rigoureusement organisée, les relations avec les religions concurrentes (catholicisme et méthodisme) et avec le gouvernement civil, le processus des dissidences. Des réflexions sur le prophétisme noir (sa fonction dans l'éveil de la conscience nationale et du sentiment de la liberté, dans l'évasion du cadre tribal et matriarcal ; les résultats qu'il obtint dans sa lutte heureuse contre le fétichisme et l'alcoolisme) donnent une nouvelle ampleur à cette étude d'un Africain, ancien élève des séminaires protestants de Dabou et de Porto-Novo.

G. L. B.

155 DOMINIQUE DE SAINT DENIS (P.).

L'Eglise catholique au Canada. Précis historique et statistique. Sixième édition, Montréal, Editions Thau, 1956, XIV-269 p. (en français et en anglais. Tableau, carte).

Le but de cet ouvrage est « de rappeler la part prépondérante de l'élément canadien de langue française dans la vie religieuse du pays ». C'est dans cette perspective que sont présentés de nombreux tableaux statistiques sur les diverses dénominations et les groupes ethniques à travers l'histoire du Canada et de chacune de ses provinces. D'abondants matériaux se trouvent ainsi réunis pour l'étude des interférences entre les facteurs

ethniques, linguistiques, ecclésiaux, politiques et idéologiques dans la société canadienne.

Ce travail exploite des statistiques officielles qui appellent certaines réserves. Ainsi, l'avant-propos rappelle (p. XIV) que le recensement civil réalisé en 1941 au Canada a fait apparaître un certain nombre de « non-déclarés » à la colonne dénominationnelle ; or, les volumes qui ont publié les résultats de ce recensement ont ventilé ces « non-déclarés » parmi les diverses dénominations, la plupart du temps selon la règle proportionnelle !

J. M.

156

Des prêtres noirs s'interrogent. Paris, Ed. du Cerf, 1956, 281 p. (Coll. Rencontres, 47. Ouvrage publié sous la direction de *Présence Africaine*. Préface de Son Exc. Mgr Lefebvre).

Le monde noir évolue à un rythme accéléré : le premier Congrès des écrivains et artistes noirs en septembre 1956, à Paris, en fut une éclatante manifestation sur le plan de la culture. Ici, treize jeunes prêtres noirs de langue française (Congo, A.O.F., A.E.F., Haïti) présentent le fruit de leurs premières réflexions sur la situation de l'Eglise catholique dans leur pays : « On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous et malgré nous ». Insuffisance et illusion de la statistique, commence par proclamer V. Mulago : « Est-ce un succès complet que ce magnifique mouvement vers le christianisme en Afrique ? » Le problème central qu'abordent les chapitres successifs est donc celui d'une « indigénisation » du catholicisme. Un long chapitre final étudie le Vodou non d'un point de vue ethnologique, mais sous l'angle d'une sociologie pastorale ouverte, comme un cas particulier exigeant une sorte de contre-acculturation : ses adeptes, en effet, « adorent ordinairement et quotidiennement le Dieu des Chrétiens ».

Les auteurs restent profondément tributaires de leur formation et l'Afrique dont ils rêvent trop imprégnée de son archaïsme séculaire : c'est au niveau du clan tribal plus que du progrès technique que les problèmes sont saisis. L'affinité décrite entre « mentalité noire et mentalité biblique » repose sur un passé qui se prolonge : toute une partie du monde noir commence à y échapper. Mais les auteurs ont trop conscience dans leur jeunesse de n'avoir « cerné ce monde qu'en un moment de son évolution » pour qu'on ne les encourage pas à plus d'audace, celle-même qu'exige leur projet.

E. P.

157 DUPERRAY (Edouard).

Ambassadeurs de Dieu à la Chine. Paris et Tournai, Casterman, 1956, 276 p.

Une nouvelle discipline théologique se développe actuellement dans le catholicisme : la *missiologie*, dont une des tâches est d'étudier les problèmes posés par la rencontre, grâce aux missions étrangères, de notre christianisme occidentalisé avec les diverses civilisations. Plusieurs positions s'affrontent, parfois âprement (voir *Archives*, II, nos 47 et 181). Celle qui est défendue ici demande au missionnaire de viser à sa naturalisation psychologique et même légale dans son pays d'adoption, de façon à « repenser le christianisme à l'intérieur d'une civilisation et cette civilisation à l'intérieur du christianisme ». Il s'agit en somme d'un processus contrôlé d'acculturation, par opposition aux formes spontanées beaucoup plus fréquentes.

Se limitant à la Chine, l'auteur n'a cherché ici qu'à donner sa tradition à cet effort, non à l'analyser dans ses problèmes actuels. Il a ainsi rassemblé des textes déjà connus mais dispersés et difficiles d'accès : les trois premières vagues de l'évangélisation chrétienne (nestorienne au VIIe siècle, franciscaine au XIIIe, xavérienne au XVe), l'histoire du P. Ricci et quelques unes de ces fameuses *Lettres édifiantes et curieuses* dont l'influence fut si grande en France, plusieurs documents pontificaux, une importante lettre du P. Lebbe, quelques textes protestants... Les orientations définies par ce dossier sont discutées, d'un point de vue antagoniste par deux ouvrages recensés dans le présent Bulletin, de K. M. Panikkar (no 213) et F. Méjan (no 205).

E. P.

158 DURKHEIM (Emile).

Pragmatisme et Sociologie. Paris, Vrin, 1955, 212 p. (Cours inédit, 1913-14, restitué par A. Cuvillier).

Vingt leçons reconstituées à partir de deux séries de notes de cours. La douzième traite « le pragmatisme et la religion ». Il présente une attentive considération de l'ouvrage de W. James, *Les Variétés de l'expérience religieuse*. A. Cuvillier rapproche de ce chapitre une note de Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* : « Tout comme un récit apologiste de la foi, nous admettons que les croyances religieuses reposent sur une expérience spécifique dont la valeur démonstrative, en un sens, n'est pas inférieure à celles des expériences scientifiques, tout en étant différente ». Acquérir l'universalité de

la science demande que soit dépassée en effet l'expérience particulière et spontanée, celle-ci fût-elle fructueuse. Les chapitres suivants tendent ainsi à manifester l'insuffisance d'un pragmatisme limité à un utilitarisme logique. Il « ne saurait expliquer suffisamment cette autorité de la vérité, autorité qui se conçoit facilement au contraire si l'on voit dans la vérité quelque chose de social. C'est pourquoi la vérité est une norme pour la pensée comme l'idéal moral est une norme pour la conduite » (p. 197).

Introduction et notes de A. C. s'efforcent de pallier au caractère sommaire de la restitution, d'autant plus sommaire qu'un important dossier de notes et fiches réuni par M. Mauss n'a pu être retrouvé.

H. D.

159 DUVAL (Paul-Marie).

Les Dieux de la Gaule. Paris, P.U.F., 1957, 136 p., 33 fig. (Mythes et Religions, XXXIII).

Quiconque désire se renseigner sur l'origine, la représentation et l'expansion des divers dieux de la Gaule devra lire cet ouvrage. Se gardant de vouloir exposer la religion des Gaulois dont on ignore l'essentiel, l'auteur n'a voulu écrire qu'une suite de notices brèves mais précises sur chaque divinité, en mettant à profit les beaux travaux de Jullian, Mac Culloch, Toutain, Vendryès et Sjœstedt.

Le lecteur mesurera, par cet exemple des dieux gaulois, les difficultés et les limites — assez étroites — d'une histoire comparée des religions : ni l'interprétation romaine — dont l'A. démonte clairement le processus —, ni les rapprochements possibles avec les divinités celtiques d'Irlande, ni les survivances folkloriques, ni les indices fournis par la toponymie ne peuvent éclairer complètement l'énigme religieuse des Gaulois. Dans sa conclusion, l'A. insiste sur le caractère original de l'anthropomorphisme des dieux de la Gaule ; cela ne suffit sans doute pas à expliquer l'absence curieuse d'une mythologie et d'une cosmogonie religieuses.

D'assez nombreuses figures incorporées au texte, une bibliographie analytique et critique font de ce livre un bon instrument de travail que ses dimensions rendent beaucoup plus maniable que les grands répertoires de documents, qui demeurent cependant indispensables pour toute étude approfondie de la religion et des divinités des Celtes.

M. M.

160 DUVEAU (Georges).

Les Instituteurs. Paris, Ed. du Seuil, 1957, 192 p.

Il est une catégorie sociologique réhabilitée semble-t-il de nos jours : celle de la vie quotidienne. C'est à ce niveau qu'excelle l'histoire sociale de G. Duveau et ce nouvel ouvrage n'est pas pour démentir cette veine. D'autre part, on sait la place occupée par l'enseignement primaire laïque dans les controverses séculaires où se sont affrontés en France les dispositifs pédagogiques de l'Eglise et de l'Etat. Cette place est encore plus complexe que ne pouvait l'imaginer un certain manichéisme de part et d'autre si souvent manifesté. Sensible à l'épopée des « hussards noirs », G. D. est surtout attentif à ses phases, sa multiformité, ses clivages. S'il bougonne sur la dialectique, c'est qu'il la pratique avec souplesse, servie au demeurant par une érudition sagace et bousculante. Sous sa plume, la « guerre des enseignements » devient une différenciation de longue haleine, sinueuse certes mais raisonnable aussi. Naissance d'un type d'humanité. Une utopie fut sa matrice : pendant un siècle l'instituteur a donné un étonnant relief aux rêves de la France. Mais l'enfant est devenu adulte, et G. D. n'est pas loin de souhaiter à cette humanité réunie une place plus grande que sa place présente : « Dans un univers qui se laisse de plus en plus envelopper par le mythe de l'enfance — une société dont les valeurs sont celles de l'enfance comble les vœux des tyrans —, il est resté un adulte. Qu'il reprenne souffle et qu'il élargisse son regard » (p. 189).

H. D.

DUVERGER (Maurice), GOGUEL (François)
161 et TOUCHARD (Jean), éd.

Les élections du 2 janvier 1956. Paris, Armand Colin, 1957, XVI - 505 p. (Association française de science politique. Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 82).

Cet ouvrage de sociologie électorale représente un effort considérable qui déborde largement l'interprétation politique des élections d'où est issue l'actuelle Assemblée Nationale en France. La sociologie des religions se trouve intéressée au premier chef par mainte remarque et par des chapitres consacrés à l'attitude des divers groupes religieux ou politiques, par des procédures d'enquête ou d'exploitation qui soulèvent des problèmes méthodologiques proches des nôtres, enfin par diverses interrogations qui ouvrent un champ d'investigation commun à la sociologie électorale et à la sociologie des religions.

Si la « laïcité » apparaît comme le thème

le plus directement « politico-religieux » (pp. 96 et s., 362, etc.), la comparaison entre taux de pratique du catholicisme et pourcentages de voix accordées à tel ou tel parti conduit à des précisions bien plus intéressantes, exposées brièvement par Jean Labbens à propos de Lyon (pp. 317-321), d'une façon plus détaillée par Claude Leleu à propos de l'Isère (pp. 374-395) et par F. G. Dreyfus à propos de l'Alsace (pp. 411-419). Il est remarquable qu'aucun chapitre n'exploite les résultats des enquêtes qui se sont multipliées ces dernières années sur le catholicisme français : J. Labbens, qui a dirigé la consultation dominicale de Lyon, consacre moins d'une page à la comparaison de ses résultats avec ceux des élections ; Cl. Leleu se refère à une carte des pascalisants du diocèse de Grenoble établie avant 1936 ! F. G. Dreyfus n'indique pas ses sources, mais s'en tient manifestement aux résultats du recensement civil (qui comporte une colonne confessionnelle dans les départements concordataires du Haut-Rhin, du Bas-Rhin et de la Moselle). L'abstentionnisme, vivement déconseillé par la hiérarchie catholique, comporte une composante religieuse mentionnée par François Goguel (p. 476). On trouverait également des remarques sur le M. R. P., dont le corps électoral est de plus en plus exclusivement reconstitué, selon Jean Stœtzel et Pierre Hassner, par « ceux qui font passer dans leur vote les considérations morales et religieuses avant les considérations sociales » (p. 219) ; de même, François Goguel fait observer « une corrélation de plus en plus nette entre la géographie politique de la démocratie chrétienne et la géographie religieuse de la pratique catholique » (p. 486).

Au fond, ces diverses observations restent le plus souvent au niveau de la constatation d'une ressemblance entre des cartes (mis à part le chapitre consacré par Jean Stœtzel et Pierre Hassner à un sondage réalisé dans le premier secteur de la Seine). Resterait donc, muni de cette orientation préliminaire, à calculer avec précision les corrélations statistiques entre la pratique religieuse et les comportements électoraux. Mais cela ne suffirait pas : il faudrait rechercher les causes, analyser les processus concrets par lesquels la vie religieuse influence les votes. Sur ce point l'ouvrage de l'Association française de science politique fournit d'importants éléments, qui gravitent pour la plupart autour du problème de l'*appareil d'Eglise*. En effet, la presse catholique fait l'objet d'un chapitre entier rédigé par Jean Charlot (pp. 131-141) et intervient encore à propos de l'U.D.C.A. (mouvement Poujade) (pp. 100 et 102), du monde rural (pp. 145-46) et de journaux apparentés à la presse catholique (p. 157). De même, on évoque incidemment les réunions électorales tenues dans des couvents (p. 332). Alfred Grosser essaie même de caractériser l'action exercée par l'*Express* (campagnes de François Mauriac) sur les réactions des catholiques devant les consignes de la hiérarchie, voire sur ces consignes elles-mêmes. Il nous semble que le fonctionnement électoral de cet appareil mériterait d'être étudié maintenant d'une façon plus approfondie : consignes, interventions de toutes sortes, refus d'intervenir, etc. ; au niveau même des sermons, il eût été intéressant, par exemple, d'étendre aux messes du dimanche l'enquête organisée par Alain Touraine sur les réunions électorales du premier secteur de la Seine.

Dans ce sens, le chapitre intitulé : « La presse, les catholiques et les élections » représente un effort sérieux ; d'emblée, J. Charlot essaie de synthétiser la fonction électorale de la presse catholique en reprenant une remarque bien connue : « Les catholiques ont découvert la vertu de l'action politique organisée, et l'initiative a échappé au clergé » (p. 131). Il analyse d'abord les interventions épiscopales (à travers les *Semaines Religieuses*) et montre les notables divergences d'attitudes des évêques devant l'importance à donner au problème des subventions versées par l'Etat aux écoles confessionnelles, en affirmant que « les prises de position locales de la hiérarchie dépendent moins de la réalité sociologique du diocèse que de la personnalité de l'évêque » (p. 135). Il serait utile d'analyser alors les résultats des élections en regard de la position prise par chaque évêque. De même, il faudrait sortir du cadre officiel des *Semaines Religieuses* et étudier les positions des hebdomadaires diocésains d'information. En ce qui concerne les campagnes menées par des catholiques, J. Charlot mentionne plusieurs exemples en faveur de la « gauche », face auxquels il analyse la campagne de l'Association nationale des associations de parents d'élèves de l'enseignement libre. Ces précieux jalons montrent dans quel sens pourrait s'orienter une recherche approfondie, qui serait d'autant plus d'actualité que « les candidats du M.R.P. ont trouvé sur place le réseau d'influence que constitue une bonne partie du clergé de l'Ouest et de l'Est. L'une des leçons de la campagne est la nécessité, reconnue par leurs propres adversaires, des grands mouvements organisés » (p. 28).

En revanche, une conception moins étroite du phénomène religieux ne conduirait-elle pas à poser de nouveaux problèmes ? Ainsi, nous

avons rarement rencontré des travaux sur les aspects religieux du « poujadisme ». Et pourtant, si l'on considère la « Carte religieuse de la France rurale » du chanoine Boulard et la carte intitulée « A qui sont allées les voix gaullistes ? » (*France-Observateur*, 5 janvier 1956), on constate que les 29 départements où l'héritage électoral gaulliste a été aux poujadistes sont tous dans des zones « d'indifférence » ou « de mission » à l'exception du Pas-de-Calais, des Côtes-du-Nord, de l'Ille-et-Vilaine, de la Haute-Savoie et du Rhône (mais la prépondérance de l'agglomération lyonnaise supprime ici l'importance de la carte religieuse de la France *rurale*), et de départements très partagés au point de vue religieux (comme le Tarn ou les Deux-Sèvres). Une enquête au niveau du canton éclairerait sans doute ce phénomène, comme le montre le cas des Deux-Sèvres, où le candidat poujadiste a recueilli surtout les voix de la petite et moyenne bourgeoisie détachée de l'Eglise, les pratiquants restant fidèles à la « majorité scolaire ». En gros, il faudrait vérifier si ce phénomène est général. On verrait rapidement que l'influence électorale du catholicisme a joué contre le « mouvement Poujade » ; il est donc vraisemblable que, dans beaucoup de cas, ce mouvement a obtenu les suffrages de bourgeois « laïques ». Une comparaison avec les élections de 1906 pour le diocèse de Poitiers (départements de la Vienne et des Deux-Sèvres) nous semble montrer, canton par canton, une certaine correspondance entre le total des voix obtenues par les candidats favorables à la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat (élections de 1906) et celui qu'ont recueilli le parti communiste, la S.F.I.O., le parti radical et l'U.D.C.A. (mouvement Poujade) en 1956. Il y a 50 ans, une fraction de la bourgeoisie votait « à gauche » par « anticléricalisme » ; en 1951, elle soutenait la « majorité scolaire » par peur du communisme ; en 1956, elle a partiellement rejoint une position plus nette parce que l'U.D.C.A. représentait momentanément un anti-communisme sans apparentement « clérical ». Cette explication, évidemment trop schématique, devrait être confronté avec des enquêtes sur les attitudes religieuses des électeurs de l'U.D.C.A., y compris la « mystique du chef », l'antisémitisme, etc. En tous cas, cette hypothèse rejoindrait la remarque de Jacques Fauvet : la composition de l'Assemblée « dépend moins de l'opinion des électeurs, qui varie peu, que du jeu de la loi électorale en fonction d'une situation politique donnée » (p. 24) et lèverait la restriction que François Goguel apporte à sa conclusion : « Tout compte fait, cette géographie des tendances politiques françaises — abstraction faite du phénomène nouveau que constitue le poujadisme — fait ressortir le poids dont pèsent encore en France les traditions politiques régionales, et la lenteur avec laquelle les facteurs contemporains de structure économique et sociale tendent à remplacer, dans la formation de l'opinion des électeurs, les facteurs purement politiques et les facteurs religieux » (pp. 501-502).

J. M.

162 ELIADE (Mircea).

Forgerons et Alchimistes. Paris, Flammarion, 1956, 214 p.

L'ouvrage est un dyptique. Le premier volet (ch. I à X) est une évocation compréhensive du comportement rituel de l'artisan métallurgiste — mineur, fondeur, forgeron — des sociétés archaïques. Son expérience magico-religieuse est à la fois celle d'une communion avec la Nature, et d'une victoire sur cette Nature, les techniques de production humaine ayant pour dessein à la fois d'épouser dans l'espace et de précipiter dans le temps les rythmes de reproduction de la matière : « La métallurgie prend ainsi un caractère obstétrique » (p. 8).

Cet univers mental constitue un point commun entre cet artisanat archaïque et le monde des alchimistes, étudié plus spécialement ici dans les alchimies chinoise (ch. XI) et indienne (ch. XII). M. E. proteste contre la réduction de l'Alchimie à une science expérimentale évoluée. Ou plutôt il complète cette conception par la conception inverse d'une chimie comme « sécularisation d'une science sacrée ». Si en effet épistémologiquement la discontinuité entre les deux attitudes paraît radicale, génétiquement « l'histoire des sciences ne reconnaît pas de rupture absolue entre l'alchimie et la chimie » (p. 9). Et ces éléments de continuité ne sont pas à chercher tellement dans la technologie embryonnaire offerte par les opérations alchimiques, mais plutôt dans la mystique sotériologique, dont les thèmes se retrouvent dans l'idéologie du progrès scientifique indéfini et infini, spécifique du XIXe siècle. « Dans l'alchimie occidentale... la rédemption de la Nature... complétait la rédemption de l'homme par le Christ... Le mythe sotériologique de la rédemption de la Nature survit camouflé dans le programme pathétique des sociétés industrielles qui visent à la transformation de la Nature en énergie... » (pp. 178-179 et ss...). Mais selon l'auteur cette commune inspiration recouvre elle-même une hétérogénéité : celle qui existe entre un univers sacré et sa sécularisation. Bien que se défen-

dant de poursuivre une critique de celle-ci et un éloge de celui-là, l'auteur estime que la sécularisation du travail en l'amputant « de la dimension liturgique qui, dans d'autres sociétés, rendait le travail supportable » conduit l'homme à un « travail à l'état pur, dénombré en heures et en unités d'énergie dépensées », et « c'est dans un tel travail que l'homme éprouve et sent le plus implacablement la durée temporelle, sa lenteur et son poids » (p. 183). Mais il n'entend pas étudier ici la manière d'envisager cette « réconciliation avec la temporalité » dont il déclare seulement qu'elle « reste possible », moyennant « une conception plus correcte du temps ».

On retrouvera dans l'ouvrage l'opulence de la documentation, le brio de la rédaction, la préférence pour les méthodes compréhensives qui ont rendu notoires les ouvrages antérieurs de M. E. Une note annonce ici la parution d'un nouvel ouvrage : *Paradis et Histoire.* On ne peut que la souhaiter proche, ne fût-ce que pour trouver réponse aux questions laissées ici pendantes.

H. D.

163

Elie Le Prophète. Tome I : *Selon les Ecritures et les Traditions chrétiennes.* Tome II : *Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam.* Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 269 p. et 317 p. (Les Etudes Carmélitaines).

Ces deux splendides volumes collectifs, dont la présentation est au niveau des contributions apportées par une pléiade de spécialistes, forment une sorte d'encyclopédie consacrée à l'étrange figure d'Elie le prophète et à son influence dans les « religions du Livre ».

Les *Etudes Carmélitaines* ont mis un soin particulier à honorer le personnage légendaire, traditionnellement considéré comme le « fondateur », à l'esprit duquel les Carmes continuent de puiser. L'idée directrice de l'ouvrage est sans doute exprimée par le chapitre intitulé « Puissance de l'Archétype », où, selon un procédé cher au P. Bruno de Jésus-Marie, la personne d'Elie est soumise aux feux de la psychanalyse. La méthode est éclairante, bien qu'elle risque de modifier l'image réelle par l'excès même des brillantes perspectives qu'elle ouvre. En tout cas, elle n'exclut pas la possibilité d'une réflexion d'ordre sociologique, qui trouve amplement matière à s'exercer sur la multitude des faits magnifiquement présentés dans les deux volumes.

Le premier part d'une description enthousiaste des « hauts-lieux élianiques », analyse ensuite en détail le « dossier biblique » du Prophète et souligne la place considérable qu'occupe celui-ci dans les écrits des Pères de l'Eglise chrétienne. Les faits exposés dans cette troisième partie font ressortir un contraste extraordinaire : dans l'Eglise latine, Elie tient une place honorable certes, mais assez restreinte, puisque la liturgie romaine ne lui a pas officiellement ouvert ses portes ; les Eglises orientales, au contraire, lui donnent une situation de tout premier plan, non seulement dans la littérature patristique de langue grecque ou syriaque, mais aussi dans l'iconographie et dans la liturgie, puisqu'il a sa fête et que des églises très célèbres lui sont dédiées. Ce fait pose le problème des liens profonds qui unissent la Chrétienté d'Orient et le Judaïsme sur le plan des sources bibliques et de l'inspiration religieuse profonde.

Le second volume est précisément consacré aux différents milieux, où se perpétue, en dehors des Eglises d'Orient, la « présence d'Elie » : les Carmes, les Juifs et les Musulmans. Pour les premiers, plusieurs chapitres extrêmement fouillés nous apportent un dossier très complet sur le problème mystérieux de l'« enracinement historique » de l'Ordre du Carmel dans la montagne du Prophète Elie. Chose étonnante, c'est seulement en 1281, dans les Constitutions du Chapitre de Londres, qu'apparaît la première mention de cet enracinement. Aussi, les critiques — l'Ordre n'en a pas manqué — ont-ils pu exercer leur sagacité sur ce « silence ». Mais au cours des siècles, dépassant le plan des liens historiques, les Carmes se sont faits les « imitateurs d'Elie ».

L'attachement du Judaïsme au Prophète est sans solution de continuité. Peut-être la matière aurait-elle mérité plusieurs contributions, étant donné son importance. Du moins l'article, qui lui est consacré, est-il d'une ampleur et d'une profondeur dignes d'un si beau sujet. A qui penserait que le Judaïsme post-chrétien ne fait plus sa place au « prophétisme », la lecture de ces très belles pages apportera l'évidence du contraire et montrera combien vivante reste la figure du « Prophète » dans le monde juif.

La présence d'Elie dans le Coran et dans l'Islam pose une fois encore le problème des rapports entre la religion musulmane et le Judaïsme. A une époque où les chercheurs reviennent aux origines de l'Islam, cette persistance élianique dans le monde musulman doit nécessairement apporter des éléments de solution à approfondir.

L'appendice consacré aux « hérésies éliaques » ouvre des perspectives intéressantes sur

le rôle joué par le souvenir d'Elie dans les petites sectes contemporaines. Peut-être eût-il été intéressant de rechercher dans d'autres sectes plus anciennes le même phénomène, et en particulier dans la Franc-Maçonnerie, où le prophète semble tenir une place considérable. Mais ceci sortait du cadre imposé par les dimensions de l'ouvrage et aussi par l'esprit qui l'inspire.

Cet esprit se manifeste dans un remarquable chapitre sur « un prophétisme dans l'Eglise ». L'auteur élargit les horizons et, prenant appui sur les options essentielles de la théologie catholique, pose dans toute son ampleur le problème de la vie contemplative et du mysticisme dans le cadre d'une église institutionnelle aux dogmes et aux rites bien définis. Effectivement c'est ce problème qui est posé par la persistance de la figure d'Elie dans les « religions du Livre » et c'est par là que l'ensemble des documents présentés dans ces deux beaux volumes constitue pour le sociologue un dossier savant et très élaboré, où il pourra puiser à loisir pour alimenter sa réflexion.

J. H.

164 ELLIS (John Tracy).

American Catholicism. (Catholicisme américain). Chicago, The University of Chicago Press, 1956, 212 p. (The Chicago History of American Civilization).

Ouvrage de semi-vulgarisation, ce livre, dans l'esprit de la collection, présente le catholicisme comme une composante de la civilisation américaine. Aussi insiste-t-il sur l'importance, dans la période coloniale, des missions catholiques. Par la suite, l'intolérance puritaine devait réduire à peu de chose cette première implantation. Mais l'immigration devait apporter au catholicisme son aliment principal. Sa rigueur doctrinale et son dynamisme devaient contribuer à ses développements récents. Le catholicisme se présente encore comme une « minorité », avec le caractère d'hétérogénéité par rapport à l'ensemble que l'on confère habituellement à ce terme. L'auteur montre l'évolution, l'amenuisement mais non pas la disparition du sentiment anticatholique chez beaucoup d'Américains. Contrairement à W. Herberg (*Archives*, I, n° 196), il insiste sur ce qui distingue le catholicisme américain des autres groupes religieux du pays. Le livre constitue une sorte d'appel à la tolérance, non sur la base d'une convergence au sein d'une « religion américaine », mais au nom de l'acceptation d'une diversité, signe de la liberté avec laquelle chacun doit tendre vers la vérité.

F. A. I.

165

Etude socio-religieuse de Braine-le-Comte. Bruxelles, Centre de Recherches Socio-Religieuse, 1957, 31 p. et tableaux polycopiés (Rapport n° 17).

Après une étude démographique, d'après la thèse de F. Poliart (Louvain, 1951), la pratique religieuse à ses divers niveaux. Etude par sexe, âge, quartiers, messe, situation de famille, groupe linguistique, catégories socio-professionnelles.

F. A. I.

166 FAERMAN (Michel).

Quelques aspects de la pratique religieuse à Mont Saint-Guibert. Bruxelles, Institut de sociologie Solvay (Ecole Ouvrière supérieure), Mémoire dactylographié, 1956, 120 p.

Enquête portant sur 371 ménages d'un village type du Brabant wallon, dans le cadre d'une étude générale de l'agglomération conduite par l'Institut Solvay. La pratique religieuse apparaît étroitement liée au statut socio-économique (cadres, puis employés et fonctionnaires ; au bas de l'échelle, ouvriers non qualifiés), ce que confirme le standing ménager et le niveau culturel. De curieuses fluctuations affectent fortement la pratique dominicale, et les communions pascales sont en baisse régulière ; 75% des pratiquants réguliers ont leur occupation professionnelle dans le pays, et 60% des abstentionnistes à l'extérieur. Dans l'ensemble, cependant, le détachement ne semble pas profond.

Souhaitons quelques prolongements à cette consciencieuse étude. Un questionnaire concret d'attitudes aurait certainement permis à l'enquêteur de vaincre ou de tourner les réticences qu'il a rencontrées dans sa recherche des motifs de cette désaffection. La corrélation qu'il établit entre pratique et famille nombreuse aurait été plus probante si elle avait été établie non pas globalement mais selon les niveaux sociaux, surtout dans l'hypothèse qu'il envisage où ce n'est pas seulement la pratique qui influe sur le taux de fécondité, mais où les enfants créent dans une famille un lien avec la paroisse. Enfin, l'étude des rapports entre pratique, vote et recommandations du clergé reste malheureusement formelle, aucune référence n'étant faite à la carte électorale réelle.

E. P.

167 FECHER (V.J.).

A study of the Movement for German national parishes in Philadelphie and

Baltimore (1787-1802). (Etude du mouvement en faveur des paroisses allemandes nationales à Philadelphie et Baltimore). Rome, Université Grégorienne, 1955, 288 p. (Coll. Analecta Gregoriana).

La période visée par cette étude est celle de cette première génération des U.S.A. dans laquelle W. Herberg (*Archives*, I, n° 196) discernait un besoin de s'identifier en identifiant origine nationale et appartenance religieuse. Que ce besoin puisse susciter des clivages non seulement inter mais *intra*-dénominationnels c'est ce que suggère la présente monographie. S'y trouve en effet décrit avec perspicacité l'affrontement entre dispositifs ecclésiastiques du catholicisme — les uns liés aux hommes immigrants et à leur langue, les autres liés au pays de l'immigration et à sa langue aussi, et dans les uns comme dans les autres l'enchevêtrement des requêtes d'indépendance ou de préséance nourries par les différentes parties : épiscopat, clergé, laïcat... L'auteur espère à juste titre que son étude prendra place dans l'historiographie catholique américaine.

H. D.

168 FERM (V.), éd.

An Encyclopedia of Religion. (Encyclopédie des religions). Londres, Peter Owen Ltd., 1956, 844 p.

Ce volume a été préparé pour fournir un répertoire maniable dont le champ rencontre tous les sujets entrant dans cette catégorie. Plus de deux cents collaborateurs ont donné des résumés très concis, souvent accompagnés d'utiles notes bibliographiques. Peut-être a-t-on trop fait pour garder au volume une taille réduite : certaines notices sont étonnament brèves et les caractères si petits qu'ils rendent difficile la lecture.

J. A. J.

169

Filosofia, religione e politica nel mondo contemporaneo. Atti e resultati di una inchiesta. (Philosophie, religion et politique. Réponses à une enquête). Palmi, Publicazioni della rivista *Ricerche Filosofiche*, 1956, 151 p.

Trois issues imaginables à la crise actuelle de l'éthique sociale : retour à la chrétienté médiévale, retour au christianisme primitif, libération de toute hérédité chrétienne. A quoi un correspondant ajoute : perennité du catholicisme. Une vingtaine de réponses, émanant d'intellectuels de plusieurs pays (France, Belgique, Italie, Allemagne, etc.), orientent vers un libéralisme religieux ou un « oecuménisme authentique ».

E. P.

170 FOY (Felician A.), éd.

The 1957 National Catholic Almanac. Compiled with the assistance of the Franciscan Clerics of Holy Name College (Washington). Paterson (N.J.), St-Anthony's Guild, 1956, 704 p.

La caractéristique de cet almanach est de constituer un véritable digest de tout ce qu'un catholique doit savoir en matière d'histoire de l'Eglise, d'administration ecclésiastique, de dogmes, de liturgie, de morale. Il comprend en outre un lexique des termes religieux ainsi que des grandes hérésies, un bref aperçu géographique et statistique du catholicisme, une comparaison (en 2 pages) des enseignements communiste et catholique.

M. V.

171 FRACARD (M.L.).

La fin de l'Ancien Régime à Niort. Essai de sociologie religieuse. Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 335 p. (Préface de G. Le Bras).

Cette monographie d'histoire sociographique est vivante et scrupuleuse. Elle nous montre les conflits profonds qui agitaient tant la société civile que les milieux ecclésiastiques au XVIIIe siècle dans une ville de province qui ne constitue certes pas un cas exceptionnel. Il faut lire cette étude en se rappelant l'affirmation de G. Le Bras : « Tout porte à croire que la pratique ne fut jamais plus générale que de 1650 à 1789 » en France. Il est vrai que Niort avoisine les terres du Sud-Ouest où se manifestèrent les premiers signes de détachement à cette époque. Mais comme il est instructif de voir s'animer sous la plume de M. L. Fracard ces couches sociales où déjà les heurts entre travailleurs manuels et bourgeoisie sont si conscients, ce clergé divisé par les conflits d'autorité et les intérêts matériels, ce catholicisme travaillé par le gallicanisme, le jansénisme, le quiétisme, le richérisme, le théisme et le protestantisme ! Ainsi tombe en miettes le mythe de l'unanimité religieuse de l'Ancien Régime. De plus, cette monographie attentive aux problèmes de la vie économique et à ceux du pouvoir montre une société religieuse dominée par la société civile, de bien des façons, dont la répression exercée par le « bras séculier » contre les non-conformistes n'est qu'un exemple.

Il reste à formuler un souhait. Cette étude minutieuse dépasse déjà l'ecclésiographie par l'analyse de la vie sociale profane et du catho-

licisme populaire ; les phénomènes de résistance sont traités rapidement, mais explicitement. Nous disposons par ailleurs de solides travaux sur le protestantisme en Bas-Poitou. Mais ces divers ouvrages seraient très utilement complétés par des recherches sur la religion populaire soit à l'intérieur des grandes religions (orientation amorcée par l'auteur pour le catholicisme à propos des « pratiques facultatives »), soit franchement dans un cadre non dénominationnel.

J. M.

172 FUCHS (L.).

The Political Behavior of American Jews. (Le comportement politique des Juifs Américains). Glencoe (Ill.), The Free Press, 1956, 220 p.

La sociologie du juif américain a connu récemment un heureux renouveau et l'ouvrage présent en est précisément un échantillon. S'appuyant sur l'histoire de la vie politique américaine et d'autre part sur les témoignages des politiciens et dirigeants juifs, il analyse les appartenances politiques des milieux juifs. Aux origines, la communauté juive fut fermement Jeffersonienne, mais à son apparition le parti Républicain fit parmi elle de nombreuses adhésions vers 1860. L'humanitarisme de Lincoln lui agréa particulièrement. Tandis que certaines des plus anciennes familles demeuraient fidèles à la bannière démocratique, l'inclination vers le parti Républicain persista et prit même une importance accrue avec l'arrivée de nouvelles vagues d'immigrants vers 1880-1890. Les juifs votèrent pour les deux Roosevelt, un revirement vers 1920 les amenant à devenir un ferme soutien de F.D.R. et du *New Deal*.

L'ouvrage offre une intéressante analyse de comportement électoral des juifs, selon leur classe sociale et leur statut socio-économique, comparé à celui des autres Américains. L'auteur estime que les juifs sont demeurés politiquement libéraux même après avoir gravi l'échelle sociale. Cette circonstance s'expliquerait par le fait que, même si leur niveau socio-économique se situe plutôt vers le haut de l'échelle, une insécurité considérable les situe à un niveau relativement bas dans une échelle de participation sociale. Des critères comme, par exemple, la liberté de choisir résidence ou métier, possibilité d'un mariage exogame, capillarité sociale relative, peuvent s'avérer plus topique quand il s'agit d'analyser le statut d'une minorité. D'autres raisons de l'attachement juif au libéralisme américain sont discernées par l'auteur dans les trois grandes valeurs prisées par les juifs : enseignement (*Torah*), charité (*Zedakeh*), loisir (non-ascétisme). L'accent mis par les juifs sur l'enseignement leur donne une naturelle sympathie pour le *Brain Trust* de Roosevelt et l'intellectualisme de Stevenson. Leur intérêt pour la fraternité et la justice sociales à l'endroit des opprimés est très proche du sentiment de leur propre insécurité. L'attitude non-ascétique les invite à la tolérance : « Le judaïsme n'accepte pas la doctrine du péché originel ». Cette perspective libérale du juif américain se conjugue avec une perspective internationale manifestée pour leur ferme soutien au Plan Marshall, aux Nations Unies, etc... L'absence de clivage social et économique et la claire fermeté du comportement électoral juif aux U.S.A., malgré la minceur des tentatives pour l'organiser comme tel, présentent un intéressant contraste avec d'autres groupes ethniques et soulèvent mainte question sur l'influence politique de la conviction religieuse.

J. A. J.

173 GADOUREK (I.).

A Dutch Community ; social and cultural structure and process in a bulb growing region in the Netherlands. (Une communauté hollandaise ; structure sociale et culturelle, processus de développement d'une région de tulipes aux Pays-Bas). Leyde, Netherlands Institute of Preventive Medecine, 1956, 555 p.

L'évolution de l'agriculture à l'industrie donne lieu à analyses historiques, géographiques, démographiques. Des chapitres spéciaux sont consacrés au gouvernement local, à la distribution professionnelle, aux loisirs, à la religion et à la vie familiale. Les changements sociaux sont discutés dans ce contexte. Peu d'attention toutefois se trouve accordée aux répercussions du changement social sur les valeurs de la communauté.

J. A. J.

174 GARIGUE (Philip).

A bibliographical Introduction to the study of French Canada. (Introduction bibliographique à l'étude du Canada Français). Montréal, Mc Gill University, 1956, 133 p.

On a jusqu'ici beaucoup écrit sur le Canada français ; il n'en reste pas moins mal connu, en raison du caractère trop souvent descriptif des travaux. L'expression elle-même a rarement été définie de façon explicite. Ainsi a été éprouvée la nécessité de ce bilan qui comporte près de 3.000 items, dont 320 sont consacrés à l'organisation religieuse sous sept rubriques :

histoire, ordres religieux, activités missionnaires, catholicisme social, organisation paroissiale, dissidences, anticléricalisme.

E. P.

175 GEYRAUD (P.).

Sectes et Rites. Petites Eglises, religions nouvelles, sociétés secrètes de Paris. Paris, Emile Paul, 1954, 280 p.

Comme l'indique le sous-titre, l'ouvrage reprend sur les résultats à jour trois plaquettes, aujourd'hui épuisées, publiées entre 1936 et 1939 chez le même éditeur. Une vingtaine de micro-religions y sont passées en revue par un reportage averti. Cet ouvrage récapitulatif doit être complété par un quatrième titre ajouté par la suite aux trois précédents : *L'occultisme à Paris*, 1953, 184 p.

H. D.

176 GODDIJN (W.), O.F.M.

Katholieke minderheid en protestantse dominant. (Minorité catholique et dominante protestante). Assen, Van Gorcum, 1957, 290 p., 9 cartogrammes h.-t. (coll. Social Compass, nº 3. Préface du Professeur G.H.L. Zeegers).

Les Pays-Bas sont un pays où protestants et catholiques sont en voie de s'équilibrer numériquement, tout en restant inégalement distribués selon les provinces et sans que soit, jusqu'ici, remise en cause une domination protestante qui date de la Réforme. Ils représentent donc un champ d'application rêvé au concept sociologique de minorité, dont on commence seulement à entrevoir toute la fécondité. Longtemps réservé à l'étude des minorités nationales ou raciales (v. g., les noirs aux Etats-Unis), rarement utilisé en sociologie religieuse, celui-ci apparaît de plus en plus indépendant de toute estimation quantitative et relatif à des rapports de forces, à des tensions de groupes, au point qu'il peut servir de clé en de nombreux problèmes rencontrés par la sociologie des classes sociales ou de la colonisation. Dès lors, une exigence méthodologique passe au premier plan : distinguer ce qui relève soit de la dimension numérique, soit d'une situation minoritaire. Une « secte », par exemple, peut être étudiée de ce double point de vue : d'une part comme groupe à recrutement limité, d'autre part comme dissidence dont le comportement ne peut s'expliquer hors de l'attitude dominante. Il s'agit donc, dans le second cas, d'un phénomène bipolaire.

C'est en observant la variété des situations religieuses aux Pays-Bas que l'auteur a entrepris cette tâche de différenciation : provinces essentiellement catholiques (Brabant et Limbourg) où les groupes protestants, diasporiques et allochtones, ne peuvent cependant être considérés comme minorités historiques ; province essentiellement protestante (Frise) où la position minoritaire des groupes catholiques diasporiques, soit autochtones, soit allochtones, apparaît comme un phénomène résiduel, susceptible de réactivation dans certaines conditions. Il en résulte de nombreux points de contacts interconfessionnels où la forte organisation des deux confessions permet des rapports personnels faits à la fois de confiance et de réserve. La situation de diaspora peut ainsi subsister indépendamment du processus d'émancipation en cours d'achèvement.

E. P.

177 GONSETTE (J.), S.J.

Pierre Damien et la culture profane. Louvain, Publications Universitaires, 1956, 104 p. (Essais philosophiques, VII).

L'auteur s'efforce de laver Pierre Damien du soupçon d'anti-intellectualisme en exposant sa doctrine sur l'utilité d'une culture profane, sur l'usage de la dialectique et sur la toute-puissance de Dieu. On regrettera que, dans ses limites, cette étude n'ait pas cherché à éclairer le problème autrement vaste des relations entre le christianisme et la culture profane : en dehors des nombreuses citations de Pierre Damien, peu d'allusions au milieu historique. Cet homme d'action est un peu seul, dans cette étude où le théologien trouvera plus d'intérêt que le sociologue.

M. M.

178 GRŒTHUYSEN (Bernard).

Origines de l'esprit bourgeois en France. I — L'Eglise et la bourgeoisie. Paris, Gallimard, 1956, 300 p. (Bibliothèque des Idées. Réédition).

A travers la transformation des idées religieuses et les conceptions sociales de l'Eglise au contact de la conscience bourgeoise en formation, B. G. s'est efforcé « de voir tout un monde là où souvent nous n'apercevions que des théories ». Le bourgeois est pour lui cet homme que le Dieu des chrétiens n'a pas voulu reconnaître et qui, de son côté, a voulu vivre sans faire dépendre dans la pratique sa vie de la supposition d'un autre monde. Le bourgeois n'a pas spéculé : il a cru à la vie, et sachant vivre, il a cru pouvoir se passer de savoir où il était... Il faut remercier les éditeurs de nous

avoir redonné cette œuvre d'anthropologie sociale désormais classique et depuis longtemps introuvable, à laquelle, par une sorte de coquetterie, ils ont conservé le millésime — 1927 — et les quelques coquilles de l'édition originale.

E. P.

179 GROSHENS (Jean-Claude).

Les institutions et le régime juridique des cultes protestants. Paris, Pichon et Durand-Auzias, 1957, 232 p. (Prix de thèse de la Faculté de Droit de Strasbourg. Préface de M. Jean de Soto).

Au regard du droit public, trois périodes sont à distinguer dans l'histoire du protestantisme : l'Ancien Régime avec ses vicissitudes, le Concordat, la Séparation. L'auteur les envisage d'un point de vue nettement sociologique, chacune avec leurs problèmes plus spécifiques déterminés par ces deux questions permanentes : comment l'Etat voit-il le protestantisme ? Comment le protestantisme s'est-il accomodé de la façon dont l'a traité l'Etat ? Réagissant contre une tradition qui, postulant l'anarchisme dogmatique des réformateurs, déplore « ce passage de la révolte à l'institution, de la Réforme à l'Eglise », il est conduit à mettre en relief le caractère « fondamentalement autoritaire » du protestantisme que ne contredit pas un libéralisme de situation.

C'est incontestablement d'une façon neuve et originale que l'auteur a abordé son sujet, et aussi encyclopédique : chemin faisant, il n'est guère de question à laquelle il ne touche. En revanche, il n'a encore ni la maîtrise de M. Léonard auquel il doit beaucoup, ni la clarté que l'on attend d'une étude juridique. On regrettera enfin une présentation bibliographique et une correction typographique insuffisamment soignées.

E. P.

180 GRUNEBAUM (G.E. von).

Islam : Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. (Islam : Essais sur la nature et le développement d'une tradition culturelle). Menasha, Wisconsin, 1955, 260 p. (The American Anthropologist, Mémoire n° 81. Comparative Studies of Cultures and Civilizations, n° 4).

Rassemblement de 12 essais disposés en 4 sections : introduction à la culture islamique ; analyse de son développement ; quelques unes de ses expressions spécifiques (Coran, littérature musulmane, science, conception du monde) ; rencontres avec l'Occident et chocs en retour.

Ces dernières sont présentées fondamentalement comme stimulant un réveil de la culture islamique : « L'Islam n'est pas amené à perdre son originalité dans la civilisation occidentale, même s'il peut faire usage d'une stimulation étrangère au profit de sa propre revitalisation ». L'assimilation à l'Islam du nationalisme européen est particulièrement significative et topique pour une compréhension des événements contemporains au Moyen Orient. Que si on déplore le retard d'une conscience culturelle collective derrière l'aspiration à une émancipation politique, l'auteur explique ce décalage d'attitudes comme un mécanisme de défense, « une digue destinée à diminuer l'influence sur la société de contributions étrangères qui ont déjà été admises aux niveaux idéologiques et institutionnels » (p. 245).

J. A. J.

181 GUITTON (Jean).

Jésus. Paris, Grasset, 1956, 447 p. (Coll. Eglise et Temps présent).

Dans une partie introductive l'auteur commence par analyser les diverses attitudes prises de nos jours par les chrétiens devant cette question de fond. Constatant qu'une indifférence à peu près générale a succédé aux recherches passionnées de la période moderniste, il explique le fait par « un effort pour s'égaler par l'esprit non plus à un temps limité mais au temps de l'histoire toute entière » : une perspective évolutionniste apparaît à beaucoup plus probante que d'épineuses exégèses. Puis il évoque quelques figures : Loisy, Guignebert, Lagrange, Bergson, Couchoud, Bultmann, en qui il a vainement cherché le maître aux pieds duquel il lui suffirait de s'asseoir. Ces rencontres l'ont du moins conduit à l'idée qu'il y avait seulement trois positions possibles sur Jésus : celle de Renan et celle de Hegel qui se détruisent l'une l'autre, celle des croyants que bientôt seul le catholicisme conservera face à l'athéisme militant. L'auteur pense qu'une rigoureuse logique est en mesure de justifier cette dernière mieux qu'aucun équipement critique : à poursuivre cet objectif s'attache la suite de l'ouvrage.

E. P.

182 GUTTON (Francis).

L'ordre de Calatrava. Paris, Lethielleux, 1955, 240 p., 31 planches, 4 cartes h.-t. (Commission d'histoire de l'ordre de Cîteaux, vol. IV. Préface de Dom Gabriel Sortais, Abbé général de Cîteaux. Introduction de

Maurice Legendre, directeur de la Casa Velasquez. Appendice du R. P. Jean de la Croix Bouton).

Grandeur et décadence du premier des ordres militaires espagnols, fondé en 1157 par un abbé cistercien en une période critique, et appelé à jouer un grand rôle dans la *Reconquista*. Le fondateur avait prévu des *Freyres clerigos* et des *Freyres caballeros* ; à sa mort une scission se produit, mais les seconds réussissent à obtenir leur incorporation à l'Ordre de Cîteaux. Leurs possessions et leur puissance deviennent considérables, mais la paix établie, leur raison d'être disparaît. La transformation sociale et une habile politique royale favorisent leur déclin. L'austérité se relâche ; le mariage des chevaliers est autorisé en 1540 ; nombre d'entre eux partent s'occuper au Nouveau Monde, mais la royauté se défie d'eux. Les divers régimes anticléricaux du XIXe siècle leur portent de rudes coups, les suppriment plusieurs fois, et les chevaliers calatravais font leurs dernières armes dans les troupes franquistes. Enfin, en 1939, les ordres militaires sont reconstitués sur des bases purement honorifiques, mais forts d'une robuste armature, et prêts, nous dit l'auteur, à de nouvelles croisades.

Moins érudit que les précédents volumes de la collection, l'ouvrage repose cependant sur une information sérieuse. L'auteur adopte comme allant de soi la conception militariste de la foi et la conception providentialiste de l'histoire propres à ses sources, nous privant ainsi d'un chapitre qui eût pu être riche d'enseignements, ne serait-ce qu'à en juger par la récente thèse d'Alphonse Dupront. Le détail s'en ressent parfois : est-ce vraiment 400.000 hommes que les musulmans concentrèrent à Las Navas de Tolosa, le Lépante espagnol ? Est-ce vraiment 200.000 d'entre eux qu'égorgèrent moins de cent mille chrétiens ? Est-ce vraiment une épidémie de peste que déclencha ce massacre ?... L'histoire, ici, semble bien dominée par la chronique.

E. P.

183 HALLER (W.).

Liberty and Reformation in the Puritan Revolution. (Liberté et Réforme dans la Révolution puritaine). New-York, Columbia University Press, 1955, 410 p.

Etude de type exhaustif et extensif sur la période qui va de 1638 à 1649, épopée de la Révolution puritaine en Angleterre. L'auteur examine l'importance du Puritanisme comme grande force dynamique dans la vie du peuple anglais et tente d'évoquer le Puritanisme tel qu'il fut conçu et exprimé par les Puritains eux-mêmes dans leurs écrits et leurs sermons. La découverte de l'imprimerie s'avère d'une importance considérable par son incidence sur les idées concernant la nature de l'homme, la structure sociale et le sens de la liberté. Entre autres figures, Hobbes, Cromwell, Overton, Williams, font l'objet d'un examen spécial, mais c'est à Milton qu'est donnée la plus grande attention pour la puissance transmutatrice de sa poésie. L'ouvrage ouvre des aperçus précieux sur cette période, son histoire, sa littérature, ses conflits religieux.

J. A. J.

184 HAMELIN (Louis-Edmond et Colette).

Quelques matériaux de sociologie religieuse canadienne. Montréal, Les éditions du Lévrier, 1956, 158 p. (Préface du T. R. P. G.H. Lévesque).

Tableau sommaire (268 items commentés) de l'état actuel des études religieuses canadiennes françaises, ne faisant pas double emploi avec la Bibliographie signalée plus haut (n° 155). En France, les critères de sélection eussent été beaucoup plus stricts : nous n'aurions certes pas retenu ces « poèmes sur l'Eglise, la Terre, la Forêt, l'Ecole, la Croix » publiés sous le titre *Les loisirs d'un curé de campagne*. Mais le fait s'explique par la jeunesse de la sociologie canadienne qui n'a pas encore vingt ans ; la sociologie religieuse elle-même n'a pas dix ans et la première enquête de pratique remonte à moins de cinq ans. L'ouvrage hésite entre un bilan de la production canadienne (nombreuses études sur le clergé) et une initiation bibliographique faisant appel aux travaux français ou belges. Les deux étaient sans doute nécessaires, et on ne peut que formuler des vœux pour le rapide développement de la jeune école, bien décidée à étudier « les problèmes concrets qui se posent au pays et non automatiquement ceux qu'il est à la mode de considérer en Europe occidentale ».

E. P.

185 HÆRING (B.).

Macht und Ohnmacht der Religion. (Puissance et impuissance de la religion). Salzbourg, Muller Verlag, 1956, 447 p.

Analyse des problèmes fondamentaux posés par la sociologie des religions à la théologie. Dernière partie du livre sur l'emploi pratique de la sociologie au service de la pastorale.

O. M.

186 HEINDEL (Max).

Il cristianesimo dei rosacroce. (Le Christianisme des Rose-Croix). Forli, Societa tipografica forlivece, 1955, 228 p.

Version italienne de vingt conférences antérieurement éditées en anglais par le Rosicrucian Fellowship Inc. en Californie.

H. D.

187 HEINTSCHEL (D.E.).

The mediaeval concept of an eccleciastical office. (La conception médiévale de l'office ecclésiastique). Washington, The catholic University of America Press, 1956, 108 p.

Le *Codex juris canonici* définit l'office « une fonction stable, qu'une loi divine ou ecclésiastique a établie et qui comporte une certaine part de pouvoir ecclésiastique soit d'ordre soit de juridiction ». M. Heintschel étudie ce concept dans le *Corpus juris canonici* et dans les commentateurs qui ont fondé la doctrine : ils ont approfondi la notion de juridiction (surtout dans le domaine judiciaire), distingué peu à peu ministère et juridiction, intégré la juridiction à l'office, discerné le triple pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, enfin lié office et bénéfice.

Tout ce développement est présenté avec la brièveté que suppose une dissertation scolaire et aussi avec la bonne méthode que l'on peut attendre d'un élève de Kuttner. Nous aurons bientôt l'occasion de montrer comment cette analyse des divers pouvoirs et cette solidarité de la fonction et de la dotation dépendaient à la fois d'une conception de la propriété ecclésiastique et des conditions mobiles de la société médiévale.

G. L. B.

188 HUOT-PLEUROUX (Paul).

Histoire de la musique religieuse. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 455 p.

En quatre parties, M. Huot étudie le chant grégorien, la polyphonie (X-XVIIe siècle), le style concertant classique (1620-1760), la décadence et le renouveau (de Mozart à Honegger). Deux bibliographies — littéraire et musicale — et deux index — auteurs et œuvres — facilitent l'usage de ce livre dense dont une double discographie — chant grégorien, musique moderne — accroît, pour le profit commun, l'intérêt et l'originalité. Des subdivisions régionales et chronologiques mesurent les aires du progrès ou du déclin et marquent le relief des écoles, mieux encore des artistes. L'abondance des dates, des faits, des citations risquerait de lasser le lecteur si un souffle d'enthousiasme (sans vaine éloquence) ne le tenait en haleine et n'appelait ses réactions.

L'auteur, élève de Norbert Dufourcq et professeur au Grand Séminaire de Besançon, a l'érudition, la pratique et le goût qui autorisent à écrire un volume de si larges dimensions sur un tel sujet. Il est géographe et biographe. Pourquoi ne savons-nous que par des entretiens aussi agréables qu'instructifs son vif attrait pour la sociologie ? Cette *Histoire* pleine de mérite est une histoire des musiciens où la société se laisse à peine entrevoir.

Dans un article dont l'ébauche fut aux mains des membres de notre comité, puis se perdit parmi de surabondantes paperasses, je proposais aux musiciens et musicologues un questionnaire que ce savant ouvrage laisse, comme presque tous ses pareils, sans réponse. Si le mystère du génie, voire du talent reste insondable, que d'évidences, de probabilités, d'insinuations nous découvre la société où vécut un artiste !

L'artiste compose pour une société, qui a ses traditions, ses modes, ses exigences. Chapitres des cathédrales, cours princières, corporations hanséatiques, fournissent des moyens, apprécient des genres, stimulent des activités qui nous aident à comprendre les œuvres autant que les hommes. M. l'abbé Huot veut bien évoquer la curiosité qui me porte vers les origines de l'*Ars nova*. S'agit-il, au XIVe siècle, d'un progrès mécanique ou bien d'une révolution du goût ? Semi-brèves et minimes, farce de triples et de motets vernaculaires, isorythmie, polyphonie : nous sommes loin des catacombes et des pèlerinages ! Une société fébrile et raffinée, où vont naître et grandir les chapelles des papes et des évêques, des rois et des ducs a permis le miracle.

Quand nous passons de Guillaume de Machault à Marc-Antoine Charpentier et de ce grand maître longtemps oublié à François Gossec, trois mondes nous apparaissent, avec leur décor et leur âme. De même, quand nous passons de Notre-Dame à la mosquée ou chez les Lamas. Les musiques sacrées obéissent à une conception de la divinité comme de l'Au-delà, à une thérapeutique de l'esprit et des sens, que nous révèle l'histoire des sociétés. Choix des instruments, composition des chœurs, types de chants, opinions sur le chantre ou sur les cantatrices, sur la monodie ou sur le chromatisme : la coutume et la doctrine ferme ou mobile d'un chef, d'un groupe imposent à l'artiste ses ressources et ses formes.

Que l'on entende bien notre propos : il ne s'agit point de confondre histoire de la musique et sociologie musicale. L'historien a pour tâche de présenter et d'interpréter le concret, c'est-à-dire de nous faire comprendre la suite chronologique des œuvres, le destin de chaque genre, la carrière de chaque artiste : qu'il se garde bien de philosopher à contre temps ! Le sociologue se préoccupe des rapports constants ou pour le moins normaux entre les sociétés humaines et les organisations, les formes, les thèmes de la musique profane ou sacrée. Mais si le sociologue ne peut rien sans l'histoire, qui lui fournit toute sa matière, nous pensons que l'historien nous prive, en refusant d'être sociographe, d'une des clés de l'art dont il nous décrit les palais.

Nous n'avons jamais eu en France (pour nous borner à notre pays) autant de bons historiens de la musique, autant de bons éditeurs. On ne pourrait sans injustice aligner moins de vingt noms dignes de louange et de gratitude. Il se trouvera des hommes (pourquoi pas M. l'abbé Huot ?) ou une équipe (on connaît les animateurs) qui nous donneront une Histoire de la musique sacrée où les hommes et les œuvres revivront dans la société de leur temps. On y décrira les institutions dans lesquelles se préparent et s'exercent les instrumentistes et les chantres ; les morales officielles qui les tempèrent et la moralité commune qui, parfois, les déchaîne ; l'effort du droit canon et de la théologie, des séminaires et des Académies pour imposer l'unique et l'officiel, la résistance des sociétés locales, des traditions populaires, attestée non seulement dans la littérature vulgaire et la satire, mais par les Papes et les docteurs ; la structure et l'activité des corporations professionnelles, la composition et le public des petits orchestres pour amateurs de choix ; la place de la musique et du chant dans les cérémonies, dans la vie quotidienne. Par les sociétés, nous comprendrions mieux la musique. Et par la musique nous comprendrions mieux les sociétés : que de fois j'ai entretenu nos musicologues des relations entre le contrepoint et la scolastique, ou du contact direct avec le monde féodal, puis avec l'Humanisme, que procure l'audition successive de pièces ajustées à la consonance parfaite de quarte ou de tierce. L'évolution du concert ou même du motet ne nous permet-elle pas un pareil voyage dans les sociétés anciennes ?

Sur tous ces sujets, des articles précis, des vues fugitives dans les ouvrages généraux (y compris celui de M. l'abbé Huot) ont aiguisé l'appétit des amateurs de ma sorte, qui attendent de leurs collègues de Sorbonne, du Conservatoire, des Hautes-Etudes, de la Société française de musicologie, les essais puis la somme que tous les musiciens et sociologues liront avec délices.

Pour sentir et aimer Bach aucune science ne nous est nécessaire. La science d'un érudit sensible éclaire et fortifie nos admirations : elle nous donne tout ce que peut embrasser le désir de communion spirituelle si l'on nous replace dans le cercle privilégié des mécènes et dans la compagnie des premiers auditeurs.

G. L. B.

189

The irish Church Directory and Yearbook for 1957. Dublin, Church of Ireland printing and publishing C°, 1957, 238 p.

190 JOHNSON (Mary-Elisabeth).

Michelet et le Christianisme. Paris, Nizet, 1955, 262 p.

Cette thèse de l'Université de Paris cherche à montrer « l'agitation extraordinaire d'une âme foncièrement religieuse en désaccord à chaque instant avec le christianisme et forcée de le combattre ». Jugeant que « le christianisme n'est pas assez chrétien », Michelet, qui n'est certes pas un solitaire dans son itinéraire spirituel, participe à toute la grande fermentation sociale et religieuse de son temps. Il apparaît ainsi comme le représentant d'une tendance dont on a jusqu'ici insuffisamment mesuré l'ampleur, analysé l'influence, et, au jugement de l'auteur, apprécié l'actualité.

E. P.

191 JOHNSTON (Ruby Funchness).

The religion of Negro Protestants. Changing attitudes and practices. (La religion des Noirs protestants. Changements de pratiques et d'attitudes religieuses). New-York, Philosophical Library, 1956, 224 p.

Analyse des changements en cours dans les églises protestantes des Noirs américains, se référant principalement à trois d'entre elles. Aux formes cultuelles qui privilégient l'aspect émotionnel, l'auteur préfère une religion en liaison avec la vie quotidienne, préoccupée d'améliorer le sort de ses membres et de se donner des techniques adaptées à ce but. Préférence qui s'accorde avec l'évolution qu'il trace depuis les valeurs « traditionnelles, non-empiriques et non-expérimentales » de l'église « transcendantaliste », jusqu'à celles de type opposé qui valorise l'empirisme et se montre réfractaire à toute émotivité religieuse, en passant par le type intermédiaire qui

concilie valeurs spirituelles et valeurs temporelles.

L'auteur attribue au premier type une persistance rurale ainsi qu'une prédominance dans les groupes à faible niveau culturel et socio-économique, tandis qu'avec l'urbanisme, l'instruction et un statut social plus élevé apparaissent les valeurs empiriques et expérimentales, point d'aboutissement du processus. Une introduction emprunte les catégories parsonniennes pour justifier cette approche. On peut se demander si les statistiques sur lesquelles s'appuient les conclusions ne sont pas souvent numériquement trop réduites pour être vraiment significatives.

J. E.

192 JURJI (Edward).

The Middle East, its religion and culture. (Le Moyen Orient. Sa religion et sa culture) Philadelphie, The Westminster Press, 1956, 159 p.

Américain d'origine syrienne, diplômé de l'Université Américaine de Beyrouth, puis ministre presbytérien et professeur au Séminaire Théologique de Princetown, l'auteur a voulu rédiger pour le grand public américain une sorte d'aide-mémoire, contenant l'essentiel de « ce qu'il faut savoir sur le Moyen-Orient ».

Ce qui indique immédiatement les mérites et les inconvénients du livre. C'est une masse de renseignements, où l'abondance nuit fatalement à la clarté. L'auteur a pourtant réussi à faire sentir ses préférences et ses goûts. Sur le problème d'Israël, il est douloureusement tiraillé entre son âme de « bibliste » et son origine syrienne. Sa fonction de ministre presbytérien l'a conduit à écrire un chapitre très intéressant sur l'influence protestante dans le Moyen-Orient, souvent sous-estimée par manque de documentation. Enfin, sa nationalité américaine, encore toute récente, donne à l'auteur une grande ardeur pour exalter le rôle libérateur de sa nouvelle patrie en cette partie du monde où les « colonialistes », français surtout, avaient contribué auparavant à jeter le trouble.

J. H.

193 LABBENS (Jean) et DAILLE (Roger).

La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise. III. L'Instruction, la Ville et les Pratiquants, Lyon, Institut de Sociologie des Facultés catholiques, 47 p., 16 cartes et graphiques h.-t. (multicopié).

Nouvelle tranche de résultats de l'enquête lyonnaise de pratique dominicale, ce fascicule nous apprend que la majorité des pratiquants lyonnais a fréquenté l'école catholique et qu'une forte proportion d'entre eux (27%) a fait des études secondaires. Les auteurs se gardent bien d'en induire que ce sont des facteurs qui favorisent la pratique : tout au plus, peut-on ainsi déterminer des caractéristiques du « milieu » des pratiquants. En ce qui concerne les catégories socio-professionnelles, on retrouve un échelonnement connu, si ce n'est que les membres des « professions libérales » et les cadres intellectuels supérieurs ont un taux de pratique assez exceptionnellement élevée (44% et 45%), ce qui fournit une indication culturelle importante concernant la ville de Lyon. Mais les auteurs, en comparant l'échelle des catégories socio-professionnelles et celle des degrés d'instruction en concluent à une importance déterminante de la seconde par rapport à la première.

La deuxième partie de l'étude, « Milieux sociaux et secteurs urbains » croise les critères socio-professionnel et géographique. Il apparaît que la même catégorie socio-professionnelle est très diversement pratiquante selon le lieu. Les auteurs en concluent à un facteur résidentiel indépendant du facteur socio-professionnel et en arrivent à ouvrir des perspectives d'équilibre des populations favorisant la pratique par leur harmonie. Sans discuter ce dernier point, de toute façon un peu aventuré, on pourrait accepter avec quelque vraisemblance leur conclusion sur le point précédent si les auteurs ne semblaient nier un peu vite le fait que les variations de pratique tiennent principalement à la prédominance de certaines catégories sociales dans les divers secteurs. L'amplitude des écarts de taux de pratique dans chaque catégorie n'est pas à cet égard une preuve suffisante, surtout si l'on remarque que ce sont surtout les catégories de taux moyen qui y sont le plus sensible. En revanche, la corrélation entre la proportion de certaines grandes catégories peu pratiquantes d'une part, le taux de pratique d'autre part, l'un et l'autre distribués par secteur eût fourni le test désiré. (Voir *Archives*, I, nº 211, et II, nº 180).

F. A. I.

194 LALOUX (J.).

Problèmes actuels du monde rural. Bruxelles, La Pensée catholique, et Paris, Office général du livre, 1956, 127 p. (Etudes religieuses, nº 717).

Cet ouvrage se veut parallèle à celui que l'abbé F. Houtart a publié dans la même collection sous le titre *L'Eglise et la pastorale des grandes villes* (*Arch.*, II, nº 173). Il s'inspire

également de G. Hoyois, *Le milieu rural*, Laval (Canada), et des travaux du chanoine Boulard. C'est dire qu'il s'agit d'une optique délibérément orientée vers l'action du clergé catholique. L'abbé Laloux vise à la vulgarisation des notions qui faciliteront la modernisation de cette action.

Un travail si bref devait nécessairement se limiter. L'auteur a centré sa réflexion sur les problèmes les plus courants en Belgique, et plus précisément sur l'évolution du monde rural dans divers domaines : démographique, écologique, technologique, culturel, etc. Toutefois, aussi bien dans le schéma du village traditionnel (aujourd'hui périmé) que dans cette ligne d'évolution, les conflits liés à la propriété du sol apparaissent fort peu. L'auteur met surtout en relief la multiplication des relations entre le village et la région ou même la nation, phénomène très frappant en Belgique. Cela le conduit tout naturellement à préconiser l'articulation d'une renaissance de la vie paroissiale (« paroisse missionnaire »), d'une création de « doyennés communautaires » et d'une conception de la pastorale à l'échelle de la « zone rurale ».

En annexe, 26 pages ont été utilement consacrées par J. Laloux et F. Houtart à un tri des critères qui permettent de distinguer les localités urbaines des localités rurales en Belgique.

J. M.

195 LEDRÉ (Charles).

La Franc-Maçonnerie. Paris, A. Fayard, 1956, 128 p.

Dans cette brochure parue dans la collection « je sais, je crois » (Encyclopédie catholique au XXe siècle), l'auteur ne s'est pas contenté d'exploiter les ouvrages classiques sur lesquels il se montre sérieusement averti. Il a eu en outre recours à certaines Archives, en particulier le Fonds maçonnique de la Bibliothè Nationale grâce auquel son chapitre V (le clergé franc-maçon sous l'Ancien Régime) constitue un fragment particulièrement intéressant. Retenons la question posée à propos du clergé constitutionnel et de son appartenance possible à la franc-maçonnerie : « Peut-on espérer un jour une statistique par ordres ou un décompte qui en approche ?... Tant que des dénombrements étendus n'auront pas été tentés, on pourra édifier des thèses, en bousculer d'autres, même d'un ton définitif : on restera aux portes de l'histoire » (pp. 62-63). Cette curiosité est significative et les premiers jalons par l'investigation présente sont du meilleur aloi. Les chapitres voués à la F. M. du second Empire à la IIIe République sont plus faibles. On regrette que l'auteur n'utilise pas en particulier M. J. Headings (*French Free Maçonry under the third Republic*, 1949), ne serait-ce que pour l'étendue de sa documentation. Enfin, d'un bout à l'autre, l'étude des motifs et mobiles des adhésions demeure pour le moins incertaine. Le fait que le caractère « crypto-religieux » ou supra-confessionnel de la F.M. soit envisagé comme un caractère seulement marginal ou négatif était de nature à nourrir cette incertitude.

H. D.

196 LESCHNITZER (Adolf).

The magic background of modern antisemitism. An analysis of the German-Jewish Relationship. (L'arrière-plan magique de l'antisémitisme moderne). New-York, International University Press, 1956, 236 p.

Sur une ligne parallèle à celle de Rudolph M. Loewenstein dans *Christian and Jews. A psycho-analytic Study*, l'auteur, juif allemand d'origine, a voulu soumettre à la même analyse le problème de l'antisémitisme allemand moderne, qui a pris, selon son expression, des « formes absolument moyenâgeuses ». Bien qu'atteint personnellement par cette persécution, l'auteur a su se dégager des rancœurs personnelles pour écrire un très beau livre d'« histoire sociologique », avec une objectivité dont on ne saurait trop le louer. Reprenant les faits à partir de l'époque de l'assimilation, il montre comment les relations se sont peu à peu détériorées entre juifs et allemands, sous l'effet de motivations irrationnelles.

Le grand intérêt du livre est d'être absolument « historique » en même temps que « sociologique », les deux disciplines se donnant la main pour présenter et interpréter le déroulement des faits. Quant à la thèse elle-même — le caractère « magique » de l'antisémitisme allemand — elle est à la fois incontestable et insuffisante pour rendre compte de tous les aspects si complexes du phénomène antisémite. La remontée à la surface de tendances irrationnelles et magiques dans un peuple tout entier, par ailleurs très « civilisé », pose un problème dont l'auteur lui-même, dans sa conclusion, admet que la solution est encore lointaine.

J. H.

197 LEVY (R.).

The social structure of Islam. (La structure sociale de l'Islam). Cambridge, Cambridge University Press, 1957, 536 p.

Nouvelle édition, revue et mise à jour, de

Sociology of Islam, publié d'abord en deux volumes parus respectivement en 1931 et 1933, en continuation de la *Descriptive Sociology* de Herbert Spencer.

J. A. J.

198 LOUIS-LEFÈBVRE (M.-Th.).

Un prêtre : l'abbé Huvelin. Paris, Lethielleux, 1956, 326 p.

Ancien normalien, camarade d'enfance d'Ollé-Laprune, l'abbé Huvelin (1838-1910), qui refusa une chaire d'histoire à l'Institut catholique de Paris pour demeurer simple vicaire de paroisse, n'en eut pas moins un rayonnement considérable en une période assez troublée de l'histoire du catholicisme. Trois longs chapitres sont consacrés à Littré, Foucauld et von Hügel. D'autres personnalités passent plus discrètement : le P. Hyacinthe, Loisy, l'abbé Bremond... L'intérêt de l'ouvrage vient des archives privées dont l'auteur a su patiemment retrouver la trace ; on ne peut malheureusement pas dire qu'il ait réussi à atteindre son but : « faire revivre toute une époque ». Ses jugements reposent-ils même toujours sur une information sans défaut ?

E. P.

199 MALECZYNSKA (Ewa), éd.

Z dziejow postepowej ideologii na Slasku w XIV-XVI. (Contribution à l'histoire de l'idéologie progressiste en Silésie aux XIVe-XVIe siècle). Varsovie, Ksiazka i Wiedza, 1956, 336 p.

Contient une étude sur les anabaptistes silésiens.

C. L.

200 MALLEY (F.).

Montluçon. S. l., n. d. (1956), 75 p., cartes, graphiques. (Polytypé).

L'auteur exploite brièvement les résultats d'une enquête entreprise depuis 1953 (en vue d'une mission qui aura lieu en 1957) par la « Commission de Sociologie » de Montluçon et portant sur les 61.000 habitants de l'agglomération. Après avoir passé en revue les facteurs sociaux qui y conditionnent l'action du catholicisme, l'auteur donne les statistiques du conformisme saisonnier et de la pratique dominicale (d'après une consultation), et il essaie de formuler des solutions sur le plan pastoral.

J. M.

201 MALLEY (F.).

Troyes. Essai de sociologie religieuse. S. l., n. d. (1956), 84 p., cartes, graphiques. (Polytypé).

Ce rapport élaboré à la suite d'un « contact global » en vue d'une mission porte sur un territoire comprenant 86.251 habitants. L'auteur a réuni des statistiques et des impressions saisies « sur le vif » pour faire rapidement le tour des conditions sociales qui influent sur le catholicisme à Troyes. La pratique du catholicisme est étudiée à partir de la consultation dominicale du 20 mars 1955. Les organisations catholiques sont recensées avec un soin particulier. La description est accompagnée d'intéressants graphiques.

J. M.

202 MASSIGNON (L.).

Annuaire du monde musulman. 1954. Statistique, historique, social et économique. 4e édition, rénovée et mise à jour avec le concours de V. Monteil. Paris, P.U.F., 1955, 431 p.

Tandis que dans la précédente édition, en 1929, une place importante était consacrée aux généralités (calendrier canonique et financier, dates des principales fêtes sunnites et shi'ites, situation de l'Islam, sommaire de l'année écoulée, index général de la presse musulmane, etc.), l'édition de 1954 ne comporte qu'une dizaine de pages d'introduction, consacrées tour à tour à l'Islam démographique, juridique et pédagogique, social, et enfin à l'Islam « sacral ».

L'édition de 1929 adopte pour son exposé une division par région. Celle de 1955 étudie la répartition musulmane à travers trois parties du monde : Asie, Afrique et Europe. La méthode d'approche et de connaissance des divers pays est restée la même : étude du peuplement (situation, superficie, statistique, villes principales et, dans une seconde section, l'islamisation), du gouvernement, puis de l'administration (provinciale, régionale, centrale et cultuelle) et enfin du travail et de la production. Une courte bibliographie suit en général l'exposé propre à chaque pays.

A comparer ces deux ouvrages on est frappé par le bouleversement qui s'est produit entre 1929 et 1954 et auquel aucun de ces pays n'échappe. Nous assistons à l'éveil d'un monde en pleine transformation et l'édition de 1954 ne marque qu'une étape de cette évolution qui est déjà largement dépassée.

L'évaluation de la population de ces pays varie très souvent du simple au double entre les deux éditions ; l'accroissement est surtout très grand pour l'Arabie et l'Egypte. Dans certaines régions la population musulmane reste encore minoritaire : deux gouvernements de l'A.O.F., pays malais, Inde ; dans

d'autres il est devenu difficile de connaître le pourcentage de musulmans car les recensements ne sont pas confessionnels (démocraties populaires d'Europe, Turquie, Irak, etc.) ; mais dans d'autres on assiste à une islamisation croissante de la population : bloc français nord-africain, A.O.F., pays étrangers de l'Afrique équatoriale, Pakistan. Remarquons que depuis 1947 la citoyenneté française est acquise aux Algériens.

Sur le plan politique le bouleversement est spectaculaire : création de nouveaux états : Arabie Sa'oudite, Inde, Pakistan ; changements de régime, soit par établissements de démocraties populaires (Chine, pays musulmans d'Europe), soit dans la voie de l'indépendance (Soudan égyptien, Egypte, Libye, République néerlandaise, ancien empire ottoman, etc.). On remarque aussi un effort des puissances colonisatrices pour émanciper les pays qu'elles détiennent : A.O.F., Nigéria britannique. L'O.N.U. joue aussi un rôle important dans cette libération politique : Libye, territoires non français de l'Afrique équatoriale. Dans les pays où aucun effort n'a été tenté dans cette voie, on assiste à la naissance de partis politiques nationalistes : Maghreb. L'Islam tente de faire son union par des organismes panislamiques : Ligue arabe, Frères musulmans, Muslim Congress, qui se présentent chacun avec des caractères particuliers. L'administration politique s'est adaptée à ces bouleversements et on ne trouve plus grande survivance des institutions de 1929.

Devant une telle révolution démographique et politique, il est étonnant de voir que la religion comme telle n'a pas joué un rôle moteur et que, malgré certaines transformations sur le plan de l'administration cultuelle, la religion, s'adaptant de gré ou de force au nouvel état des choses, reste assez traditionnelle dans ses manifestations. Seule l'A.O.F. échappe à cette constatation. Là, au sein du renouveau des congrégations, deux d'entre elles cristallisent des aspirations qui ailleurs sont canalisées par des partis politiques : le Mouridisme manifeste son intention d'influer sur la vie économique et aboutit à la création d'une vie agricole communautaire ; le Hamallisme, dont le chef, à la suite de plusieurs internements, est mort déporté en France en 1942, reste suspect aux autorités à cause de sa xénophobie. Dans les démocraties populaires, l'attitude gouvernementale vis-à-vis des musulmans est en droit libérale, garantissant la liberté religieuse (Bulgarie), prévoyant l'autonomie religieuse (Yougoslavie), ou un statut spécial (Pologne). Les autorités chinoises pratiquent une politique culturelle en faveur des minorités musulmanes : instituts, écoles, mosquées restaurées, waqfs maintenus, mais depuis 1949 la Chine ne participe plus au pèlerinage de la Mekke. En U.R.S.S. la non-assimilation des musulmans qui se traduit par l'existence de « survivances féodales » et la création de moyens culturels propres amène des attaques violentes des autorités sous la forme de lutte contre le déviationnisme national, social, culturel et religieux. L'Union Soviétique ne participe plus au pèlerinage de la Mekke depuis 1920, sauf une exception en l'année 1949.

Qu'en est-il de la religion dans les pays qui ont acquis leur indépendance ? La manifestation religieuse la plus importante de l'Arabie reste le grand pèlerinage de la Mekke. Les statistiques officielles donnent pour 1949 le chiffre de 95.000 pèlerins, loin du chiffre record de 1912, 300.000 pèlerins. Le pèlerinage est source de revenus importants pour le gouvernement. L'enseignement coranique se développe, mais subit l'ascendant de l'Egypte. L'Egypte a supprimé les waqfs privés et les distribue dans le cadre de la réforme agraire. Les territoires de l'Afrique équatoriale voient apparaître des cultes nouveaux (pratiques féminines dédiées à Fatima). En Ethiopie, où la religion d'Etat est le Christianisme monophysite, l'égalité juridique a été reconnue aux musulmans depuis 1931. La constitution de 1950 de la nouvelle république indonésienne garantit la liberté religieuse à l'islamisme indonésien qui présente des caractères particuliers : attachement à la culture hindouiste-javanaise et position élevée de la femme. Dans la mesure où la religion encourage l'indépendance, elle est encouragée par l'état (Turquie) ; quand au contraire elle la menace, l'égalité de principe est méconnue (Israël)...

A l'édition de 1955 ont été annexés des compléments sur l'Islam et les Lieux Saints palestiniens, sur les réfugiés arabes de Palestine, sur les travailleurs musulmans nord-africains en France. Elle se termine sur un index ethnique, canonique, social, sacral.

E. G.

203 MAURIS (E.) et al.

L'Athéisme contemporain. Genève, Labor et Fides, 1956, 108 p.

La plaquette réunit quelques communications présentées à une rencontre organisée sur le thème indiqué par le titre : l'athéisme marxiste (Heinz-Horst Schrey) ; la négation de Dieu dans la littérature contemporaine (P. H. Simon) ; l'athéisme philosophique et

la dialectique de la conscience religieuse (G. Marcel) ; le Nouveau Testament connaît-il un athéisme ? (P. Bonnard). Plusieurs de ces contributions s'attachent à dégager dans l'athéisme une signification apocalyptique : « prendre Dieu au sérieux dans le jugement qu'il prononce sur la chrétienté par l'athéisme moderne » (p. 33) ; ou théologique : « une théologie d'inspiration existentielle, dans la mesure où elle met en question sinon la possibilité d'attribuer l'existence de Dieu, tout au moins celle d'interpréter cette existence à la façon objectiviste, peut être amenée à confondre en apparence certaines de ses démarches initiales avec celles de l'athéisme philosophique... » (p. 90-91). Bien que ne dépassant pas le stade de l'essai, ces brèves études peuvent être stimulantes sur le plan de la philosophie religieuse où elles se situent.

H. D.

204 MEAD (F.S.).

Handbook of Denominations in the United States. (Manuel des dénominations aux Etats-Unis). New-York, Abingdon Press, 1956, 256 p.

Dans la première édition de cet ouvrage (1951), l'auteur en espérait une réédition régulièrement mise à jour tous les deux ans. Il exprime ici l'espoir d'une réédition semblable « de temps en temps ». L'édition précédente revue et augmentée rendra les services pour lesquels sa rédaction a été conçue : présenter sous une forme concise les chiffres obtenus auprès des sommaires dénominationnels classiques, et résumer autour des statistiques des 266 dénominations alphabétiquement enregistrées une notice concernant leur histoire et leur doctrine. La principale addition concerne les pages de bibliographie (229-239). Par ailleurs, le livre et ses effectifs de dénominations ont été mis à jour, puisqu'aux 234 *bodies* de 1951 avec leur 278.442 églises et 82.069.872 membres succèdent maintenant 266 *bodies* avec 295.123 églises et 94.971.335 membres. On sait que ces chiffres gardent toute la relativité de la définition de ces trois termes ainsi que des critères et des procédés de mesure des appartenances. (Voir *Archives*, I, nº 213).

H. D.

205 MÉJAN (François).

L'Eglise catholique et la France d'Outre-Mer. Paris, Cercle parisien de la Ligue française de l'Enseignement, 1956, 161 p.

Les avantages publics extraordinaires que la France consent aux missions catholiques d'Outre-Mer aurait dû lui valoir tout au moins le loyalisme politique du Vatican, qui, au contraire, encourageant l'aspiration des peuples à l'indépendance, fait tout pour provoquer notre départ. Telle est la thèse défendue ici avec une éloquence passionnée et une incontestable érudition. Mais y a-t-il encore des rois de France pour avoir besoin de légistes ? L'auteur, héritier d'une tradition perdue, risque bien de ne satisfaire personne : ni les catholiques ni les laïques de son pays, moins encore les populations autochtones. Pour nous, qui sommes habitués à l'ampleur de son information, nous regretterons la sélection à laquelle, faute de temps, dit-il lui-même, il a dû se borner. Elle explique en partie que le devant de la scène soit donné au Saint-Siège et qu'on n'y voie jamais les missionnaires dont les attitudes à l'égard de la colonisation, des colonisateurs et des colonisés mériteraient d'intéressantes études.

E. P.

206 MELIEF (P.B.A.).

De strijd om de armensorg in Nederland, 1795-1854. (La lutte pour l'assistance aux pauvres aux Pays-Bas). Groningen-Djakarta, J.B. Wolters, 1955, 240 p.

Dans le cadre d'une étude historique sur l'évolution du système d'assistance publique en Hollande au cours de la première moitié du XIXe siècle, l'auteur présente en premier lieu les dispositions législatives successives visant l'assistance aux nécessiteux et étudie leur mise en application. Le rôle dominant de l'Eglise Réformée dans ces activités est exposé d'une manière très détaillée et précise.

B. E.

207 MICHEL (Andrée).

Les Travailleurs algériens en France. Paris, Editions du C.N.R.S., 1956, 238 p. (coll. Travaux du Centre d'Etudes Sociologiques. Préface de Pierre Laroque).

Se refusant à opposer dans une enquête sociologique « des efforts à une situation », c'est sous un jour sombre que l'auteur présente la situation des Algériens en France, et les quelques réserves du préfacier ne cherchent aucunement à entamer cette impression d'ensemble. Sans doute un ordre d'urgence s'imposait-il dans cette enquête consciencieuse et informée, et de plus il était nécessaire de réagir contre une sociologie trop souvent portée à ne voir dans les problèmes d'adaptation individuelle et collective qu'une question de comportement personnel ou ethnique. Il en

résulte cependant, qu'au terme de cette étude nous connaissons mieux la situation faite aux Algériens que les Algériens eux-mêmes, et leur réaction à un milieu hostile, discriminatoire mieux que leur évolution au contact d'une civilisation industrielle et urbaine. Ainsi s'explique que seules de rares allusions soient faites aux croyances et pratiques religieuses dont le rôle à différents plans, comme frein à l'intégration ou comme facteur de cohésion, par exemple, ne peut être négligé. Aucun des travaux jusqu'ici parus ne s'en est encore soucié. Ces phénomènes, pour être moins spectaculaires que ceux décrits par Balandier en Afrique noire, n'en ont pas moins une réalité originale dont on aimerait mieux connaître la nature et l'importance.

E. P.

208 MOREAU (Jacques).

La persécution du christianisme dans l'Empire romain. Paris, P.U.F., 1956, 143 p. (Mythes et Religions, XXXII).

L'auteur s'est efforcé, dans cet ouvrage clair et précis, de replacer dans une perspective humaine et sociale un certain nombre de mesures politiques et coercitives subies par les chrétiens. Tâche difficile, puisque les sources officielles sont rares alors qu'on dispose d'un si grand nombre de documents partiaux.

Faisant œuvre critique d'historien, l'auteur a réussi à montrer quelle contradiction juridique règle jusqu'au IIIe siècle la situation des chrétiens dans l'Empire : il n'y a jamais eu de recherche systématique, mais des condamnations sporadiques « in nomine Christianorum ». A partir des Sévères surtout, le grief principal fait aux chrétiens est celui du refus de s'agréger à l'Etat et de ne pas vivre comme les autres habitants de l'Empire (Actes du martyre de Cyprien de Carthage). Crime grave puisque l'accusation se transporte sur le plan sociologique : deux communautés s'affrontent. On ne soulignera jamais trop l'influence, sur les décisions du gouvernement impérial, d'une opinion publique surexcitée par les dangers extérieurs, dont elle rend les chrétiens responsables. C'est un réflexe collectif, analogue à celui des Massacres de septembre, « la patrie en danger », qui est sans doute à l'origine des persécutions de Maximin, de Dèce et de l'épuration drastique de « l'arrière » sous Galère. Même si la politique impériale contre les chrétiens est mue parfois par des raisons plus financières que religieuses, la force de l'opinion publique se manifeste localement par des explosions collectives, spontanées, de caractère idéologique, et qui prennent l'allure de pogroms.

Les chrétiens ne cesseront de s'élever contre le poids et l'injustice de telles contraintes. Ils affirmeront sans cesse qu'ils sont bons citoyens. Refusant de s'opposer à l'ensemble des citoyens romains, surtout après la promulgation de la « constitutio antoniana », ils s'efforceront d'individualiser les persécuteurs: non pas un peuple, mais de mauvais princes qui sont la honte de Rome.

Ainsi les faits historiques, si clairement résumés par l'auteur, permettent-ils d'entrevoir les conduites collectives et opposées des chrétiens et des païens au sein de l'Empire, ainsi que l'embarras juridique où s'est le plus souvent trouvé le gouvernement impérial, jusqu'au jour où, prenant définitivement parti, il accorda la liberté de culte à l'Eglise chrétienne devenue de plus en plus répandue et puissante.

M. M.

209 NANTET (Jacques).

Les Juifs et les Nations. Paris, Les Editions de Minuit, 1956, 238 p.

C'est évidemment un projet audacieux de faire tenir en si peu de pages l'exposé d'un si vaste problème. Les rapports du Judaïsme et des autres peuples représentent un «monde» de faits, qui pouvaient difficilement entrer, même brièvement, dans ce volume. En réalité l'auteur infléchit sa recherche vers « l'Etat d'Israël », qui prend très vite dans ses préoccupations la place principale. Ceci crée une équivoque permanente, car le faisceau lumineux est braqué sur un petit état où vivent à peine deux millions de juifs, alors qu'aux Etats-Unis seulement on en trouve une masse de cinq millions, dont trois à New-York.

Sans doute l'auteur a eu raison de reprendre l'histoire de l'Etat d'Israël à la base, c'est-à-dire aux débuts du mouvement sioniste. Par le fait même il était obligé de poser le problème : qu'est-ce qu'un juif ? Et c'était toute la question du Judaïsme et de l'Antisémitisme qui venait en considération, comme explication historique et psychologique du Sionisme et de l'Etat d'Israël. Sur ce plan, l'auteur a très bien réussi à présenter en un court espace la masse des faits, qui constituent l'histoire des origines de l'Etat d'Israël.

De même les chapitres III et IV, qui constituent la deuxième moitié du volume, offrent une remarquable analyse des aspects politiques de la situation de l'Etat d'Israël vis-à-vis de ses voisins arabes et des grandes puissances mondiales. Il y a là un ensemble de données extrêmement complexes, au milieu desquelles on sent l'auteur parfaitement

à l'aise, grâce à sa connaissance profonde des problèmes du Moyen-Orient.

Ce qui, par contre, appelle des réserves, c'est le procédé de généralisation qui s'exprime, sur le plan politique, par la thèse : « L'Etat d'Israël est le reflet de l'action des Juifs dans la Diaspora », ou encore par l'affirmation : « Israël est la métropole des Juifs ». De tels axiomes supposent dans le monde juif un monolithisme qui est très loin d'exister en réalité. L'attitude de la Diaspora à l'égard du Sionisme a été très variable suivant les lieux et les milieux, et maintenant encore, depuis la fondation de l'Etat d'Israël, il y a bien des nuances dans l'esprit de ceux-là même, qui, très généreusement d'ailleurs, donnent pour leurs frères juifs contraints de gagner la « Terre Promise » dans le plus complet dénuement. On peut se demander si la masse des cinq millions de Juifs américains n'a pas dans le Judaïsme mondial une influence supérieure par suite de la puissance de ses possibilités politiques, économiques et intellectuelles. Elle reste en tout cas l'autre pôle d'attraction pour ce peuple désorienté par un massacre sans précédent dans l'histoire.

En raélité si l'Israélien est un *juif*, il n'est pas *le* juif. Le peuple d'Israël représente d'ailleurs, au moins dans ses éléments jeunes, les « sabrés », un type entièrement nouveau, dont Kœstler se demandait s'il était encore juif. Exagération d'un écrivain, qui, bien qu'ayant fait un effort, s'est senti dépaysé dans ce pays où il ne retrouvait pas le Judaïsme de son enfance. L'exemple montre qu'il est difficile de tirer des conclusions générales sur « les Juifs » en partant de constatations faites en Israël.

Peut-être l'origine de cette « généralisation » indue tient-elle à la tentation, insuffisamment repoussée par l'auteur, d'assimiler Israël au Vatican. Il semble que ce soit la source de plusieurs confusions dans les aspects religieux d'un livre, dont les données politiques et économiques sont tout à fait remarquables.

J. H.

210 NICHOLS (J.H.).

History of Christianity (1650-1950). Secularisation in the West. (Histoire du Christianisme, 1650-1950 ; Sécularisation en Occident). New-York, The Ronald Press, 1956, 493 p.

Cette période de l'histoire ecclésiastique n'a pas rencontré une grande audience auprès des spécialistes. On trouvera ici un exposé intéressant sur le développement du Christianisme en Amérique du Nord et en Europe Occidentale. Les Eglises orthodoxes, Russes et Grecques, trouvent place également dans ce dossier dont la documentation est avertie et solide. Peut-être manque-t-il de flamme.

J. A. J.

211 NIEL (Fernand).

Albigeois et Cathares. Paris, P.U.F., 1955, 128 p., (Collection « Que sais-je »).

Sous un arrière-plan descriptif du manichéisme et du néo-manichéisme, l'auteur étudie l'histoire de « l'hérésie albigeoise » et de la croisade qui en eut raison. Il souligne cependant à plusieurs reprises que l'albigéisme ne fut pas tellement une hérésie, une dissidence du christianisme établi, qu'une manifestation d'une religion différente du christianisme, religion dont l'origine s'explique en définitive par son propre contenu. Ces stipulations demeurent discutables : christianisme et manichéisme n'opèrent-ils pas sur un fonds commun ? et maint ordre religieux ne fut-il pas une ecclésification de dissidences manichéennes, comme le laisse entendre Troeltsch ? Le raccourci n'est pas moins sérieux, utile, puisé aux bonnes sources.

H. D.

212 PALMQUIST (Arne).

Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781. *I. — Das apostolische Vikariat*, 1783-1820. (L'Eglise catholique romaine en Suède après 1781. I. — Le vicariat apostolique de 1783 à 1820). Uppsala, Almquist et Wikselh Boktryckeri Aktiebolag, 1954, 508 p.

Histoire de l'Eglise catholique en Suède depuis la fin du XVIIIe siècle. Le dernier chapitre de l'ouvrage traite de la « problématique catholique » dans ce pays et de la politique religieuse intérieure. Comparaison de cette situation avec celle de quelques pays étrangers.

O. M.

213 PANIKKAR (K.M.).

L'Asie et la domination occidentale, du XVe siècle à nos jours. Paris, Editions du Seuil, 1956, 448 p. (Traduit de l'anglais par Paule et Ernest Bolo. Préface d'Albert Béguin).

L'Europe vue par un Asiatique : réquisitoire fourni (avec un long chapitre sur les missions chrétiennes), plaidé avec passion par l'actuel ambassadeur de l'Inde en France, auquel répond une préface mesurée du directeur d'*Esprit*. Acceptant l'acte d'accusation dans sa généralité, la défense ne peut que demander : est-ce là toute l'Europe ? « Ni notre religion, ni

notre humanisme, ni nos sciences et notre effort de connaissance ne sont à l'origine de notre barbarie ». Question décisive qui élève le débat sans l'éluder, mais oublie peut-être, dans ce singulier procès où le juge n'est pas au rendez-vous des avocats, que l'appel au passé n'est ici lancé que pour engager l'avenir, non pour satisfaire la justice historienne. Il reste que cette nécessaire justice n'a plus le droit désormais d'oublier que tout son travail est à reprendre : effet stimulant pour quiconque voit l'intérêt des problèmes en jeu.

E. P.

214 PARKER (E.C.), BARRY (D.W.), SMYTHE (D.W.).

The Television-Radio Audience and Religion. (L'écoute de la Radio-Télévision et la religion). New-York, Harper and Br., 1955, 466 p. (Introduction de Liston Pope).

Ce volumineux ouvrage est le produit d'une recherche, menée sur la ville de New-Haven sous les auspices de la Divinity School de l'Université de Yale et ayant mobilisé de nombreux chercheurs et conseillers. Son but est essentiellement pratique : fournir les bases d'une diffusion adaptée de l'Evangile par la voie des ondes et informer les pasteurs sur l'interférence de l'enseignement religieux par la R.T.V. avec leurs autres modes d'action. Pour arriver à ce but, la peine n'a pas été épargnée et nous avons successivement une analyse de la population de New-Haven, au point de vue démographique, social (classes) et religieux (affiliations, appartenances), une analyse statistique de l'écoute de la R.T.V. dans cette ville, une analyse de contenu des émissions religieuses les plus suivies et une étude en profondeur de quelques cas, choisis parmi les auditeurs de ces émissions.

La multiplicité des méthodes comme celle des collaborateurs a sans doute empêché les trois auteurs d'arriver à une synthèse bien unifiée, aussi chaque partie vaut-elle pour elle-même plus peut-être que rapportée à l'ensemble. L'étude de la structure de la population de New-Haven, avec l'arrière-fond historique qui l'introduit, est dans la ligne des travaux marquant la liaison des dénominations avec des couches sociales déterminées. L'analyse de contenu, outre le résumé d'émissions typiques, utilise une méthode intéressante en l'occurence et qui consiste à relever les associations de concepts les plus fréquents avec des termes polarisés (ici dans des émissions à caractère moralisateur, le Bien et le Mal) : ainsi voyons-nous tel prédicateur associer la science, sans pour autant la condamner formellement, le plus souvent avec des termes négatifs, tandis qu'un autre l'insère toujours dans des constellations positives. L'analyse statistique de l'écoute des programmes a été poussée assez loin puisque l'on va jusqu'à chercher une *structure latente* dans les relations entre programmes écoutés. Le caractère négatif du résultat décevra le lecteur, tout en informant les professionnels de la plasticité de l'auditoire que cela implique. Enfin, nous nous arrêterons un instant sur le très louable effort pour lier certains types de personnalité à certains programmes religieux. On peut sans doute regretter ici qu'un seul trait de personnalité, le F d'Adorno (*The authoritarian Personality*) ait été systématiquement utilisé. En revanche, l'étude des centres d'intérêt apporte sur un plan quelque peu différent un complément utile. Enfin les *case studies*, sans permettre d'établir de rapport fonctionnel, montrent concrètement comment telle émission répond à tel besoin personnel, et c'est sans doute dans cette étude qualitative que nous sommes au cœur même du sujet annoncé.

F. A. I.

215 PATAUT (J.).

Sociologie électorale de la Nièvre au XIXe siècle (1902-1951). Paris, Editions Cujas, 1956, 2 vol., 330 et 26 p.

Cette monographie précise et nuancée intéresse la sociologie des religions à plus d'un titre, tant par les analyses scrupuleuses présentées dans le premier volume que par les neuf graphiques et les 108 cartes contenues dans le second.

En effet, la vie religieuse du Nivernais est étudiée dans une section intitulée : « L'Eglise Romaine et le facteur religieux » (pp. 60-78), et dans de nombreux passages à propos de la presse (pp. 86 et suiv.), de la corrélation entre pratique religieuse et orientation politique (pp. 214-215), et ainsi de suite. Nous verrions volontiers l'apport le plus suggestif de cet ouvrage (pour notre spécialité) dans la longue note de la page 100 qui cherche dans des traditions hétérodoxes — principalement jansénistes — du duché de Nevers sous l'Ancien Régime une des clés de l'état d'esprit indépendant et réservé qui caractérise encore la « pente électorale » de la Nièvre. Cette hypothèse est seulement ébauchée, proposée en quelque sorte comme thème de recherche. Mais cette recherche devrait être féconde, car l'histoire de la psychologie religieuse d'une population s'appuierait ici sur une connaissance précise des mutations économiques, sociales et politiques. Il est en tout cas fort significatif que l'étude minutieuse de ces

mutations conduise J. P. à souligner l'importance que revêt dans le domaine du comportement électoral actuel la tradition d'une *mentalité religieuse populaire* antérieure à la Révolution française et peu perceptible à travers la simple considération des taux de pratique du catholicisme.

Autre élément précieux sur le plan méthodologique : l'exemple d'une analyse sociologique utilisant la cartographie sans se laisser enfermer dans une perspective où la géographie cache plus de faits humains qu'elle n'en révèle. Les spécialistes de la sociographie du catholicisme manquent souvent de souplesse dans l'interprétation du « géographique » et J. Pataut nous donne, en sociologie électorale, l'exemple contraire d'une mise en place des facteurs écologiques, économiques, psychologiques, juridiques, etc. ; cette mise en place tient compte de l'évolution de chaque facteur, des reclassements qui s'opèrent dans l'ordre d'importance de ces facteurs, en bref de ces éléments complexes qui traduisent la réaction (toujours en reconstruction) des sociétés humaines devant le terrain « géographique ».

J. M.

216 PEIRIS (Ralph).

Singhalese Social Organisation. The Kandyan Period. (L'organisation sociale de Ceylan. La période de Kandy). Colombo, Ceylon University Press, 1956, 311 p.

Premier défrichement important des documents d'ordre sociologique portant sur le royaume de Kandy dont les rois maintinrent leur indépendance de 1591 jusqu'en 1815. L'ouvrage se divise en sept parties qui traitent successivement du gouvernement, du village, des revenus et servitudes, du système juridique, de la stratification sociale, de la parenté et du mariage ; il se termine par l'étude d'une province isolée (Nuvarakalâviya), suivie par une Note sur les sources, une bibliographie, un tableau chronologique des rois de Kandy et un Index qui sert en même temps de glossaire. L'auteur a eu l'heureuse idée d'insérer dans son texte des citations parfois assez longues d'ouvrages souvent difficiles d'accès. De par ses seuls aspects documentaires, ce livre sera très utile à quiconque s'intéresse à l'histoire ou à la sociologie de l'époque en question. De nombreux faits sociaux d'inspiration religieuse trouvent place dans les analyses de R. P., notamment en ce qui concerne la royauté, le système des castes, le système juridique, etc. Pour lui, « trop d'études de la société cingalaise ont jusqu'ici été provoquées par l'idée sentimentale selon laquelle le passé représenterait le meilleur des mondes possibles ». Il cherche plutôt à présenter « un modèle des relations sociales complexes qui, en tant qu'éléments d'un système social qui fonctionne, constitue la structure sociale ». Il vise donc « les *patterns* institutionalisés de comportement » qui se présentent dans son champ d'étude. Cependant la bibliographie européenne consultée concerne essentiellement des ouvrages en langue anglaise, et on aurait souhaité trouver dans son texte une synthèse où les résultats acquis fussent soulignés avec plus de netteté. L'auteur nous promet un autre volume qui traitera des changements qui se sont produits dans ce système social au cours du XIXe siècle.

A. W. M.

217 PERCHERON (Maurice).

La vie merveilleuse du Bouddha. Paris, Ed. Del Duca, 1956, 260 p.

Ce n'est pas la première fois qu'on livre au public une histoire du Bouddha. Pour le présent ouvrage, l'auteur s'est contenté de nous en raconter en sept livres « la vie merveilleuse ». Il nous avertit dans sa préface (p. 28) que son récit est directement inspiré du *Lalita-Vistara* indien et du *Rgya tch'er rol pa* tibétain. Sa façon de raconter, alliée à un style fleuri et imagé à souhait, achèvent de donner un parfum de légende — qui n'exclut pas la vérité — à la vie du fondateur du Bouddhisme, vie qui se prête d'ailleurs admirablement à ce procédé hagiographique. Prévoyant les obections du lecteur épris de clarté, qui fait difficilement la part du merveilleux et du réel, l'auteur, dans les dix-huit premières pages de sa préface, a voulu nous donner un court aperçu sociologique du Bouddhisme et de son évolution. Il trouve les raisons de la faiblesse du Bouddhisme primitif dans sa rupture profonde avec la société indienne de ce temps (p. 22). Il affirme en outre que le Bouddhisme, prônant la compassion et l'égalité absolue de tous les individus devant le simple fait d'exister, a porté des « coups terribles » au système des castes, et qu'il est « le fait social le plus important que l'Inde connut avant notre ère » (p. 22). L'auteur essaie ensuite un rapprochement de la théorie fondamentale du Bouddhisme avec les conceptions modernes de la Physique atomique d'une part et de la psychologie analytique (W. James, C. G. Jung) d'autre part. Ajoutons que l'ouvrage comporte une carte de l'Inde et une dizaine de planches hors-texte ayant trait aux différents « moments » de la vie du Bouddha.

N. T. H.

218 PEREIRA DE QUEIROZ (M.I.).

Die Fanatiker des « Contestado ». (Les fanatiques du « Contestado »). Tiré à part de *Staden-Jahrbuch, Beiträge zur Brasilienkunde*, vol. 5, 1957, 13 p. (traduit du portugais en allemand).

Courte étude sur un mouvement messianique brésilien de caractère politico-religieux, dont les membres vivaient de 1912 à 1916 dans la partie la plus élevée du haut-plateau de Santa-Catarina. L'auteur pense que l'origine de tels mouvements est à rechercher dans les conditions actuelles de la société brésilienne.

O. M.

219 PEREIRA DE QUEIROZ (M.I.).

Messiasbewegungen in Brasilien. (Mouvements messianiques au Brésil). Tiré à part de *Staden-Jahrbuch, Beiträge zur Brasilienkunde*, vol. 4, 1956, 12 p. (traduit du portugais en allemand).

Etude sur les différents mouvements messianiques au Brésil, leur origine et les formes qu'ils ont prises. L'auteur en conclut que la religion est considérée généralement comme une thérapeutique ou un instrument de rénovation sociale, d'où la naissance de ces divers mouvements messianiques ; seuls des moyens rationnels de guérison individuelle ou de transformation sociale pourront mettre fin à cette situation.

O. M.

220 PIN (Emile).

Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques. Critères de classification et typologies. Paris, Action Populaire, 1956, 168 p. (polycopié).

L'auteur part d'une constatation : le schéma canonique de la paroisse catholique ne détermine pas complètement celle-ci en tant que groupement. On trouve donc une diversité considérable de paroisses que le sociologue ne saurait traiter comme un terrain homogène. Trois points de vue successifs sont proposés : celui « de la situation dans l'Eglise », celui « de la situation dans le monde » et celui « de l'attitude du groupe religieux vis-à-vis du milieu d'implantation ». Dans la première partie se rangent toutes les variables matérielles, intensives, structurales des paroisses. C'est ainsi qu'à coté des questions de dimension, d'équipement, de pratique, se posent les problèmes d'exercice de l'autorité, de fonctions effectivement assumées. Sous le deuxième chef se trouve le cadre temporel dans lequel se déploie la vie paroissiale.

Enfin la troisième tête de chapitre recouvre les diverses attitudes prises par le clergé paroissial dans les situations-types qui se présentent à lui : paroisse naissante, paroisse de chrétienté stable ou en perte de vitesse, paroisse minoritaire, avec les attitudes d'offensive, de défensive, de conciliation, de prosélytisme classique ou « missionnaire »... qui peuvent répondre à ces situations. Alors que les deux premières parties constituent des sortes de mementos de l'enquête sociographique (avec un certain nombre d'items ingénieux qui n'ont pas encore été utilisés à notre connaissance), la troisième partie va plus loin, tentant de faire avancer l'irritante question des rapports entre la sociologie et la pastorale en traçant les grandes lignes d'une psychosociologie de la pastorale. Ceci a le double avantage de rendre à l'étude sociologique un sentiment de liberté devant une pluralité d'applications pastorales possibles et à la pastorale un sens du relatif : il n'y a pas d'application automatique et immédiate de la sociologie.

F. A. I.

221 POLIAKOV (Léon).

Petite histoire de l'antisémitisme. Paris, Comptoir du Livre du Keren Hasefer, 1957, 104 p. (Collection Maillons).

L'auteur du remarquable volume « Du Christ aux Juifs de Cour », qui forme le début d'une « Histoire de l'Antisémitisme », a composé ici un petit ouvrage qui n'est aucunement un résumé du précédent. Au lieu de raconter les faits dans leur ensemble, chose difficile en si peu d'espace, il en a choisi un certain nombre, qu'il présente dans leur ordre historique, mais en s'en servant pour analyser les différents aspects de l'antisémitisme après la terrible tourmente hitlérienne.

L'intérêt du volume tient précisément à cet effort permanent d'analyse et de recherche psychologique qui a pour but d'isoler le « phénomène » dans sa pureté, tel qu'on le découvre par exemple dans l'ancienne Russie des Tsars, où existait un « antisémitisme » sans juifs. Ce fait vient confirmer la thèse de l'auteur, qui voit dans l'antisémitisme le résultat de différents facteurs politiques et sociaux, qui se cristallisent autour d'un motif principal, fourni par l'enseignement chrétien du « Déicide ».

Quoi qu'on pense de cette thèse, le grand mérite de Poliakov est de conserver, tout du long de ce livre passionné et passionnant, une sérénité qui, sans exclure les mouvements

profonds du cœur, lui permet d'atteindre l'objectivité du savant.

J. H.

222

Le 1er Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs. *Présence africaine*, numéro spécial (juin-nov.), 1956, 408 p.

Ce premier Congrès, tenu à la Sorbonne en septembre 1956, apparaîtra comme un événement d'importance à la fois par la diversité des participants, la qualité de leurs interventions et les possibilités manifestées par cette rencontre. Le thème général en a été fortement marqué par Alioune Diop dans son discours d'ouverture : si « nos peuples repoussent l'assimilation sans pour autant vouloir s'isoler dans leur propre culture... croyants et athées, chrétiens ou musulmans ou communistes, nous avons en commun le sentiment d'être frustrés par la culture occidentale ».

Il fallait dès lors s'attendre à ce qu'une grande place soit accordée aux considérations religieuses. Tandis que Richard Wright étudiait les rapports entre tradition et industrialisation, Paul Hazoumé prévoyait la disparition complète de l'animisme sous l'influence moins du progrès de l'esprit scientifique que des monothéismes. L'acculturation africaine du christianisme était abordée d'un point de vue catholique par le R. P. Gérard Bissainthe, d'un point de vue protestant par le Pasteur Thomas Ekollo et par Marcus James, tandis que L. T. Achille insistait sur le processus inverse : la pénétration du christianisme occidental par les *negro spirituals*. D'autres enfin, comme Emmanuel Paul, montraient l'importance de la « décolonisation » au plan scientifique lui-même : l'Afrique, libérée de l'emprise de l'ethnologue blanc, devenant capable de s'interpréter elle-même et, à son tour, d'interpréter la civilisation de l'ethnologue.

Ainsi, en cessant d'être ce monde muet livré à la maîtrise politique et culturelle de l'étranger, l'Afrique met fin au solipsisme européen. En même temps elle transforme le vieux mythe fouriériste de la civilisation qui n'est que barbarie inconsciente d'elle-même. Il ne s'agit plus en effet d'un dépassement unilinéaire du stade présent, mais de la réconciliation et de la compénétration de deux traditions appelées à un destin à la fois autonome et conjoint : vocation noire qui repose moins sur la nostalgie d'un passé à sauver que sur la conscience d'une force à libérer, d'une créativité à épanouir, dont de nombreux participants se sont plu à affirmer le tréfonds religieux.

E. P.

223

Rechristianisation. Paris, Secrétariat national de la Jeunesse Etudiante Chrétienne Féminine des enseignements moderne et technique, s. d. (1954), 160 p.

Les pp. 67-119 sont consacrées aux résultats d'une enquête sur la « foi » des élèves des enseignements moderne et technique féminins en France. 300.000 à 350.000 jeunes filles de 12 à 18 ans, issues généralement de la classe ouvrière ou de la petite bourgeoisie, forment la population scolaire des « collèges modernes et techniques », des « cours complémentaires » et des « collèges techniques ». Cette population a été étudiée au moyen d'un questionnaire diffusé à 10.000 exemplaires par la Jeunesse Etudiante Chrétienne Féminine (Moderne et Technique) ; 2.000 réponses ont été recueillies par les organisateurs de l'enquête, qui ont éliminé les questionnaires remplis en groupe ou par des enfants de moins de 14 ans ; restent 650 réponses provenant dans leur grande majorité de membres des sections de la J.E.C.F. (M.T.). Il est dès lors extrêmement difficile d'interpréter le dépouillement de ces réponses. Ce qui est le plus intéressant, c'est que le questionnaire portait sur les contenus subjectifs individuels de la foi catholique. Une telle approche psychologique serait susceptible d'enrichir considérablement notre connaissance du non-conformisme des pratiquants eux-mêmes. Mais l'intérêt sociologique d'un sondage devient très faible lorsque l'échantillon est choisi d'une façon aussi peu élaborée. Le questionnaire lui-même ne comporte aucune rubrique concernant la profession des parents, leur domicile, leur niveau de vie, la pratique religieuse, etc... ; l'intéressée est seulement invitée à préciser son âge et le mouvement de jeunesse auquel elle appartient éventuellement. Il est ainsi impossible de compenser les faiblesses de l'échantillonnage par une étude des corrélations entre croyances et caractéristiques sociales.

J. M.

224

Répertoire des travaux publiés avec le concours du C. N. R. S. — 1954. Paris-Editions du C.N.R.S., 1956, 560 p.

Faisant suite à un premier répertoire, ce volume couvre la période octobre 1953-décembre 1954 et se conforme aux rubriques du *Bulletin signalétique*. Il présente ainsi une vue d'ensemble de l'activité du C.N.R.S. dans les divers domaines scientifiques par ordre alphabétique des auteurs. Les titres intéressant la sociologie des religions sont

répartis dans les diverses rubriques des sciences humaines : c'était inévitable. Travail précieux, que déparent cependant de regrettables coquilles typographiques dans un ouvrage de références et où fait curieusement défaut une liste des publications périodiques ou collectives du C.N.R.S.

E. P.

225 RIDEAU (Emile).

Essor et problèmes d'une région française. Houillères et Sidérurgie de Moselle. Paris, Ed. Ouvrières, 1956, 248 p.

Un court chapitre (p. 215-227) sur la « situation religieuse ». L'auteur cite quelques chiffres de pratique, mais les estimations sont données *a priori* (l'immoralité, l'injustice sociale, etc...) et ne présentent rien de bien caractéristique pour la région dont il s'agit.

F. A. I.

226 ROGALSKI (Aleksander).

Kosciol Katolicki na Warmi i Mazurach. (L'Eglise catholique en Varmie et Mazurie). Varsovie, Pax, 1956, 403 p.

A. R., professeur à l'Université de Poznan continue son étude sur les luttes de la population polonaise (soutenue ou non par son clergé) contre la domination prussienne. (*Archives*, II, n° 206). Le dernier chapitre traite du protestantisme en Mazurie aux 19e et 20e siècles et des rapports ecclésiaux et religieux.

Pourvu de documents annexes sur les diocèses de Varmie de 1243 à 1945, cet ouvrage contient aussi une importante bibliographie (pp. 392-401).

C. L.

227 ROWLEY (H.H.).

Prophecy and Religion in ancient China and Israel. (Prophétie et religion dans la Chine ancienne et en Israël). Londres, Athlone Press, 1956, 154 p.

Cet ouvrage est constitué par le texte des *Jordan Lectures* données à la « School of Oriental and African Studies » à l'Université de Londres. Ces conférences s'attachent à la question de la prophétie et de la nature du prophète. Le sujet est discuté, de façon extrêmement intéressante, au moyen d'une comparaison entre les activités prophétiques des anciens sages de la Chine et les prophètes d'Israël.

J. A. J.

228

Sainte Fare et Faremoutiers. Treize siècles de vie monastique. Abbaye de Faremoutiers (Seine-et-Marne), 1956, 414 p., 12 pl. h.-t. (Préface de Gabriel Le Bras).

Traversant toute notre histoire monastique, cette abondante monographie d'un monastère de femmes — planté en pleine Brie par Saint Colomban, réformé au grand siècle, révolté cent ans plus tard, détruit par la Révolution et restauré depuis quelques lustres — déborde largement le cadre restreint des multiples épisodes qu'elle consigne en de savantes contributions, groupées en deux parties : études d'histoire, inventaires d'archives.

De tous ces épisodes, il faut ici retenir la crise janséniste étudiée par M. Le Bras pour les perspectives qu'elle ouvre. Sans doute bien des éléments de cette crise nous restent obscurs, en particulier sa genèse ; elle apparaît cependant comme la répétition d'un scénario étonnant à la fois par sa fréquence et par sa constance : lente germination, suivie d'une explosion pathétique, argumentations théologiques où se retrouvent les mêmes nœuds et les mêmes lieux (le thème traditionnel, par exemple, de l'excommunication injuste), d'un côté le refus d'une soumission feinte, et de l'autre, comme ultime moyen de pression, l'exil dispersé en quelque monastère sûr et lointain où se continuera longtemps une passion silencieuse.

Alors qu'on discute si la théologie du jansénisme se trouve dans l'*Augustinus*, « on ne peut douter qu'elle a vécu dans les milliers d'âmes ferventes et obstinées qu'abritaient les cloîtres, les maisons de parlementaires, parfois les chaumières villageoises ». Les couvents de femmes, nous est-il dit, bourdonnaient de révolte dans tout le royaume : on regrette que nul n'ait achevé la carte naguère entreprise des maisons rebelles, mais plus important encore serait de percer le mystère d'un phénomène qui revêtit une telle ampleur. Les religieuses entendent obéir à leur conscience qui est la voix de Dieu, tandis que l'ordre de la hiérarchie leur apparaît comme la voix d'hommes respectés mais divisés, inhabiles à exclure de l'Eglise « ceux qui ont la foi et la charité catholique » au nom de doctrines que tant d'évêques zélés, de pieux religieux et de bons chrétiens jugent contraires aux vérités chrétiennes.

Résistance qui ne va pas jusqu'à la dissidence : ces deux formes de déviance n'ont jamais été comparées, et la sociologie de la première n'en est pas même à ses débuts. Nul doute que ne les inspire de toute sa puissance le thème de l'espérance, si divers en

ses modulations. Dans le cas présent, il est clair que l'espérance d'une réforme conciliaire, sur laquelle a justement insisté l'abbé Cognet, se fonde non sur la prévision que cette réforme se fera à plus ou moins longue échéance, mais sur la certitude inébranlable qu'il est des « lois supérieures » que les puissances spirituelles elles-mêmes sont toujours menacées de transgresser. Devant cette évidence intérieure, les querelles de scribes autour de l'*Augustinus* n'importent guère aux religieuses. Entre une espérance historique et une espérance eschatologique s'affirme ainsi une des variétés de l'espérance prophétique récusant tout jugement humain, qu'il provienne des hommes d'Eglise tout autant que de l'histoire.

E. P.

229 SCHREIBER (Georg).

Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. (L'Irlande religieuse en Allemagne et en Occident). Cologne, Westdeutscher Verlag, 1956, 127 p., 16 pl. h.-t.

Travail concis mais critique et fortement documenté sur l'action religieuse et sociale des moines irlandais (Patrice, Colomban, Fiacre, Fridolin...) qui évangélisèrent le continent durant le haut moyen-âge.

E. P.

230 SCHWARZFUCHS (Simon).

Brève histoire des juifs de France. Paris, Comptoir du Livre du Keren Hasefer, 1957, 125 p. (Collection Maillons).

Cette nouvelle collection vise à être le « Que sais-je » d'un Judaïsme français, avec un souci particulier de la présentation et la recherche des sujets les plus passionnants pour les Juifs. Mais elle est destinée aussi aux Français qui s'intéressent aux « choses juives », sans distinction de religion ni de famille spirituelle.

Le premier volume de la série est consacré d'une façon symbolique aux Juifs de France. L'auteur a réussi à condenser d'une manière très agréable ce vaste sujet. Les chapitres sur le Moyen Age en particulier se lisent avec un intérêt qui va croissant, tant la vitalité de ces groupes de croyants apparaît grande et typiquement française, spécialement dans le Judaïsme champenois. La période moderne, plus connue puisqu'elle gravite autour de l'« Affaire », fournit au moins à l'auteur l'occasion de souligner la part considérable occupée par le Judaïsme dans les activités intellectuelles et artistiques de la France contemporaine.

L'ouvrage s'achève sur un jugement très pessimiste, mais aussi sur l'espoir que le Judaïsme français, autrefois si vivant, surmontera victorieusement cette sclérose qui l'atteint actuellement dans ses profondeurs.

J. H.

231 SEGUY (J.).

Les sectes protestantes dans la France contemporaine. Paris, Beauchesne, 1956, 296 p.

Avec l'ouvrage de H. C. Chéry, ce livre précédemment signalé (*Archives*, II, 46-48) est un des meilleurs sur la question. On remarquera que les évaluations statistiques fournies par les deux auteurs diffèrent notablement.

H. D.

232 SESTO (Gennaro).

Guardians of the Mental Ill in Ecclesiastical Trials. (Tuteurs des malades mentaux dans les procès ecclésiastiques). Washington, Université catholique, 1956, VII - 176 p. (Série canonique, nº 358).

Ce chapitre de la protection individuelle dans les sociétés religieuses a été traité par G. Sesto d'un point de vue purement juridique. Incapacité du débile, choix du curateur, droits et devoirs qui forment le statut de ce « gardien », modes de son intervention en justice : l'Eglise s'en était rapportée sur tous ces points au droit romain jusqu'à la publication du *Codex* (1917), où elle substitue au droit civil son propre droit.

G. L. B.

233 SLOTKIN (J.S.).

The Peyotl Religion ; a Study in Indian-White Relations. (La Religion Peyotl. Etude des relations entre Indiens et Blancs). Glencoe (Ill.), The Free Press, 1956, 195 p.

Le culte Peyotl est un mouvement indien américain comparable au mouvement « Ghost-Dance » au XIXe siècle. Néanmoins au lieu de présenter hostilité à l'homme blanc, son intention est de s'accommoder de l'Amérique Blanche et d'opérer pour autant comme un mécanisme de socialisation. L'auteur est lui-même membre de ce culte. Un des aspects les plus notoires de celui-ci est l'usage de la mescaline (popularisé par les écrits, entre autres, d'Aldous Huxley) pour conduire à un état visionnaire conjugué à une révélation surnaturelle, ou pour provoquer des transes au cours des danses rituelles. L'élément originel s'est syncrétisé avec des éléments du

Christianisme et le culte est maintenant connu sous le nom de « Native American Church ».

J. A. J.

234 SPIEGELBER (Frederic).

Living Religions of the World. (Les Religions vivantes dans le monde), Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1956, 512 p.

Parmi les nombreux ouvrages consacrés aux grandes religions mondiales ces dernières années, celui-ci présente l'incontestable originalité de n'être pas essentiellement documentaire. Il s'agit d'une étude comparative. Mais ici encore plusieurs possibilités existent et l'auteur de *The Religion of No-Religion* n'a pas voulu chercher de simples analogies formelles ou doctrinales, ni même dans la ligne de l'histoire comparée des religions tenter un bilan des emprunts et des filiations. Sa visée est plus fondamentale : il s'agit de dégager d'une part une inspiration commune, d'autre part des lignes de clivage. Il semble bien que, pour l'auteur, la religion, bien que souvent faite au premier abord de pratiques, soit avant tout connaissance, ou tout au moins attitude peut-être désespérée cherchant *une certaine connaissance*, celle de l'Inconnaissable. En ce sens, sa visée est diamétralement opposée à celle de la science. Mais cette définition n'est pas celle de l'agnosticisme, car c'est l'Etre même, dont nous sommes et où nous baignons, qu'il s'agit de connaître et dont la science ne nous donne que des déterminations, cet Etre fondamental que l'auteur appelle Etre de l'Etre (*Being of Being*). Le paradoxe de l'identification de l'Etre et de l'Inconnaissable est le Mystère de l'Etre. Toute religion fournit une connaissance et une approche pratique de l'Etre par la constitution d'intermédiaires matériels, humains et idéaux. Une loi très générale veut que la visée primitive dévie et que ces intermédiaires soient pris à leur tour pour les destinataires de l'adoration et du culte. L'auteur note en passant certaines analogies entre cette conception et celle du P. Schmidt. Pourtant il insiste moins sur l'aspect sociohistorique de cette loi que sur son caractère logique et il ne va pas jusqu'à postuler un monothéisme primitif.

Si beaucoup d'études sur les religions mondiales se ressentent d'une inspiration chrétienne latente, ce sont ici les religions de l'Orient et principalement les anciennes religions de l'Inde qui fournissent à l'auteur son type religieux fondamental. N'est-il pas significatif que la grande majorité de l'ouvrage soit consacrée aux religions de l'Orient, que la plus grande partie du chapitre consacré à l'Islám prenne pour objet le soufisme et les influences indiennes qu'il a subies, qu'enfin le court chapitre consacré au christianisme soit précédé par un autre sur le Manichéisme, religion apparemment morte, mais qui se survit dans le christianisme au point d'être « probablement la plus répandue et la plus vivante des religions en Occident et dans les parties du monde touchant à l'Occident » (p. 451) ? C'est dans son développement sur le « Veddaïsme » que l'on voit l'auteur faire le plus corps avec son objet.

Un tel ouvrage, à la fois documenté, élevé dans son inspiration et familier dans sa présentation, présente un intérêt incontestable pour l'élaboration d'une théorie générale de la religion. Ses rapprochements sont parfois rapides ; certaines distinctions sont parfois escamotées (ainsi en ce qui concerne le difficile problème des rapports entre Magie et Religion). Mais à chaque page le lecteur saisit des suggestions intéressantes, provocatrices de réflexions, autant sur un plan scientifique que sur celui, plus personnel, du mystère qu'il affronte lui-même.

F. A. I.

235 SPINKA (Mathew).

The Church in Soviet Russia. (L'Eglise en Russie Soviétique). New-York-Oxford, Oxford, University Press, 1956, 180 p.

Trois chapitres ordonnent cette courte histoire de l'Eglise orthodoxe en U.R.S.S. autour des trois patriarches : Tikhon, celui de la « lutte pour l'autonomie de l'Eglise » ; Serge, celui de « la capitulation pour le salut de l'Eglise » ; Alexis, celui de « l'étrange alliance ». L'ouvrage sait être d'une abondante documentation anglaise et russe. Sa conclusion penche pour l'hypothèse que la situation actuelle restaure la collusion ancienne entre l'orthodoxie et le tsarisme.

H. D.

236 STEINER (Franz).

Taboo (Tabou). Londres, Cohen et West, 1956, 154 p.

Tiré des conférences données par le regretté Franz Steiner à l'Université d'Oxford, cet ouvrage est en premier lieu anthropologique, bien que son objet relève au plus haut point de l'étude de la religion. Son travail contient une critique particulièrement valable des théories de Robertson Smith, Frazer, Freud, Lévy-Bruhl et Radcliffe-Brown et une importante discussion sur la nature du *sacré* et sa relation avec le *tabou*.

J. A. J.

237 SYLVAIN (Robert).

La vie et l'oeuvre de Henry de Courcy (1820-1861), premier historien de l'Eglise catholique aux Etats-Unis. Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1955, 348 p.

Le régime de tolérance religieuse propre aux Etats-Unis et la figure originale du catholicisme américain, ont longuement et diversement retenu l'attention des catholiques français au cours du XIXe siècle : idéal dont l'Eglise devait se rapprocher ou, au contraire, exemple désastreux si on le suivait. Ce conflit d'attitudes et son évolution n'ont été jusqu'ici, semble-t-il, l'objet que d'un article substantiel mais rapide de John Meng dans *Catholic historical Review* d'avril 1941. Le présent travail, doctorat d'Université présenté à la Sorbonne par un religieux canadien, se limite à l'étude d'un homme : agent de la compagnie de Saint-Gobain à New-York, journaliste et historien dans ses loisirs, H. de Courcy alimenta régulièrement pendant plus de dix ans l'*Univers* de Veuillot de chroniques solides où son expérience directe tempère ses préférences doctrinales.

E. P.

238 THOMAS (Edith).

Pauline Roland. Socialisme et féminisme au XIXe siècle. Paris, Marcel Rivière, 1956, 224 p. (Bibliothèque d'Histoire économique et sociale. Publié avec le concours du C.N.R.S.).

Pauline Roland : non pas la girondine qui trouva un mot demeuré célèbre pour mourir guillotinée sous la Terreur, mais une romantique, petite bourgeoise de Normandie (1805-1852) qui, aux dires d'un rapport de police, unissait l'attrait de la première aux « fureurs de Théroigne de Méricourt ». Convertie au saint-simonisme, elle passa par Pierre Leroux à un socialisme évangélique et mourut au terme d'une déportation en Algérie que lui avait value sa résistance au coup d'état napoléonien.

Ses déboires, issus d'une vie intransigeante où liberté est inséparable de responsabilité, décantent ses convictions ardentes sans jamais atteindre son idéalisme religieux :

Derrière ces ténèbres,
Elle aperçoit Dieu construisant l'avenir,

dira d'elle Victor Hugo. En traversant le catholicisme, puis le nouveau christianisme du P. Enfantin, elle a entendu dans l'Evangile dont elle est nourrie, un appel à la fraternité et à l'égalité universelles ; elle juge essentielle à la marche du socialisme l'expérience du christianisme primitif, celle aussi du monachisme qu'elle a pratiqué à la façon de Pierre Leroux dans sa communauté de Boussac.

Ecrite avec cœur et la distance qui convenait, cette biographie nous ramène aux luttes et aux chimères d'un temps auquel Pauline a voulu appartenir tout entière : son aventure spirituelle n'a pas cessé d'intéresser le nôtre.

E. P.

239 THOMAS (John L.).

The American Catholic Family. Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1956, 472 p.

Cet ouvrage entend considérer la famille catholique aux Etats-Unis « comme un fait social ». La thèse fondamentale est que, dans un pays où les normes culturelles conservent une large marge d'imprécision, la famille catholique constitue un « sous-système culturel ». Contre l'intolérance des « nativistes », méfiants à l'égard de tous les apports étrangers, l'auteur considère la culture américaine dans un certain nombre de domaines — et particulièrement ceux qui concernent la vie privée, religieuse et familiale — comme susceptible d'admettre une pluralité de *patterns* en sorte que la famille catholique et même le catholicisme en général ne constituent pas pour les Etats-Unis un corps étranger. Néanmoins, le système de valeurs de la famille catholique est, sur un certain nombre de points, en opposition avec les tendances majeures de la société américaine, notamment en ce qui concerne l'importance donnée à la satisfaction physique dans le mariage, le caractère contractuel et provisoire de celui-ci, la limitation des naissances. La famille catholique est-elle sur ces points *en retard* sur l'évolution générale de la société, ou fournit-elle un autre modèle susceptible d'expansion ? L'auteur se rallie à cette deuxième interprétation. Tout ne va pas évidemment pour le mieux dans la famille catholique, et il y a une certaine distance entre les normes et la réalité. C'est le cas pour la limitation des naissances : dans les mêmes conditions sociales, les familles catholiques s'avèrent dans l'ensemble plus fécondes, mais leur fécondité diminue fortement dans la phase d'adaptation urbaine. C'est le cas aussi pour la stabilité du foyer. L'auteur étudie assez minutieusement les cas de séparation dans les foyers catholiques. Quoiqu'il en soit, un double problème d'adaptation et de réaction se pose à la famille catholique aux Etats-Unis. Education sexuelle, préparation au mariage, groupes de foyers doivent permettre l'extension de l'idéal catholique de la famille.

Comme on le voit, ce volumineux ouvrage a des fins essentiellement pratiques et l'exposé doctrinal qu'il comporte fait passer un peu subrepticement comme « fait social » des considérations normatives. Au reste, c'est là une tendance dont toute sociologie religieuse peut difficilement se défaire, car la doctrine n'est-elle pas elle-même fait social ? Et, de fait, l'exposé du *système religieux* intervient bien souvent dans l'étude sociologique d'une religion. Mais il faudrait qu'il ne constitue qu'un cadre de référence et de comparaison, car la sociologie commence véritablement avec les *normes vécues*. Or l'ouvrage de J. L. Thomas ne manque pas ici d'ambiguité, présentant le système familial catholique tantôt comme système idéal et tantôt comme vécu par la majorité des catholiques. On aurait aimé sur ce terrain une investigation du type de celles du P. Fichter dans *Southern Parish*. Car finalement le problème de la famille catholique américaine comme « sous-système » reste entier. Sur le plan de la désintégration familiale, aucun point de comparaison avec les non-catholiques. En ce qui concerne la fécondité, des chiffres très partiels et peu récents. Le degré de pénétration du *Birth Control* parmi les catholiques aurait été un assez bon critère du degré de pénétration des normes de la société globale américaine dans le sous-ensemble catholique.

Un ouvrage paraissant sous ce titre déçoit aussi par la limitation de ses perspectives, restreintes en somme à peu de chose près aux devoirs mutuels des époux. Certains problèmes, évoqués au passage, comme les structures familiales des minorités ethniques, ou la « démocratisation » des rapports parents-enfants chez les catholiques et les non-catholiques eussent pu donner à cet ouvrage une ouverture sur des perspectives sociales plus concrètes.

F. A. I.

240 TINKER (H.).

The Union of Burma. A study of the First Year of Independence. New-York et Toronto, Oxford University Press, 1957, 424 p. et 4 cartes.

Le chapitre 6, « Culture et Religion », notamment pp. 165-177, contient des données fort intéressantes sur le rôle du Bouddhisme dans la vie politique contemporaine de la Birmanie.

A. W. M.

241 VAN LEUR (J.C.).

Indonesion Trade and Society, Essays in Asian Social and Economic History. (Commerce et société indonésienne, essais sur l'histoire sociale et économique de l'Asie). La Haye-Bandoeng, van Hoeve Ltd., 1955, 465 p.

Cette édition anglaise permettra une plus large diffusion et une évaluation plus juste de l'œuvre de ce pionnier, qui cherchait à appliquer à la sociologie et à l'histoire économique du Sud-Est asiatique la méthodologie de Max Weber, et qui devait mourir à trente-quatre ans. Ce volume contient une préface des éditeurs, une bibliographie de l'œuvre de van Leur, la traduction anglaise des travaux suivants : « Quelques observations concernant le commerce asiatique ancien » (pp. 1-144) ; « Quelques notes concernant l'étude de l'Histoire indonésienne » (pp. 145-156) ; « Le monde sud-est asiatique : 1500-1650 » (pp. 157-246), et trois compte-rendus portant sur l'Histoire des Indes néerlandaises (pp. 247-290). Des notes copieuses (qui n'ont pas toutes paru dans ses publications hollandaises) sont mises à jour et jointes aux textes (pp. 291-408). On relève d'intéressantes remarques sur l'hindouisation (pp. 97-98, 165-168, 250-258) et l'islamisation (pp. 110-116, 148-150, 168-169) de ces régions. Le livre, dont l'édition est soignée, se termine par une bibliographie, un glossaire et un index.

A. W. M.

242 VENZAC (Géraud).

Les origines religieuses de V. Hugo. Paris, Bloud et Gay, 1955, 680 p.

La jeunesse de V. Hugo fut-elle religieuse et plus spécialement catholique ? Les uns ont répondu oui, d'autres non, d'autres enfin oui et non, et l'auteur a dressé de ces divergences une table scrupuleuse pour poser la question à laquelle entend répondre son imposante investigation. Cette réponse, un non nuancé d'un certain oui, opère un double discernement : dans le sentiment religieux de V. Hugo, sentiment réellement religieux mais d'une religion non identifiable au catholicisme auquel d'ailleurs V. Hugo semblerait n'avoir jamais canoniquement appartenu ; dans la religion dominante de la Restauration, « cette notion équivoque du catholicisme à laquelle un chrétien répugne d'affecter l'authenticité religieuse ». Si Hugo s'est un moment rallié à ce catholicisme nominal et politique, lorsqu'il s'en désolidarise, on ne peut pour autant parler « d'apostasie », puisque le détachement s'opère au niveau où s'était établi l'attachement et qu'au-dessous de ce niveau se confirme et s'élabore au contraire une démarche où religion et

poésie se nourrissent l'une de l'autre. Ni pratiquant, ni observant régulier, ni même conformiste saisonnier, le poète ne serait religieux que dans la catégorie d'un non-conformisme plus ou moins avoué tandis que le conformisme politique et social au « trône et à l'autel » tenu pour catholicisme lui demeure d'une authenticité religieuse suspecte. La minutie de cette étude de cas deviendrait assez vite fastidieuse, par son érudition même, si à travers la biographie du personnage, elle ne dégageait perpétuellement la monographie d'une époque et d'un cycle. Une sociologie religieuse du romantisme français ne peut plus l'ignorer.

H. D.

243 VERSCHEURE (Abbé).

Premiers aspects de l'enquête du 23 octobre 1955 à Lille sur la pratique-messe le dimanche des 12 ans et plus. Lille, chez l'auteur, s.d. (1957), 50 p., 46 graphiques (polygraphié).

La consultation dominicale réalisée le 23 octobre 1955 dans l'ensemble des paroisses de Lille donne lieu à une explication descriptive destinée aux prêtres et militants laïcs préparant la « mission » qui se déroulera en 1958. Malheureusement, la volonté de répondre aux « slogans » anti-cléricaux conduit l'auteur à atténuer les distorsions entre pourcentages de pratique selon le sexe, l'âge, et surtout les catégories socio-professionnelles. « Si l'on entend par « ouvriers » ceux qui sont directement employés à la production, ils constituent 19% des pratiquants. Ce qui est bien supérieur à ce que certains croient ou affirment » (p. 38). Mais ce chiffre comprend les contremaîtres (2% des pratiquants), et correspond à des catégories qui forment 49% de la population totale. Il est saisissant de constater que le groupe des 38.803 ouvriers (contremaîtres compris) fournit moins de messalisants que le groupe des 5.760 personnes appartenant aux professions libérales. Les manœuvres et ouvriers spécialisés pratiquent à 3%. Les graphiques fourniraient un matériel remarquable pour montrer que la pratique dominicale est liée davantage à la classe sociale qu'au niveau de revenus. Mais le commentaire laisse de coté les aperçus de ce genre qui eussent préparé une explication des distorsions constatées. A noter, en faveur des consultations dominicales, que les évaluations faites par les curés et les laïcs avant l'enquête se sont révélées très inexactes, parfois du simple au double.

J. M.

244 WAGENVOORT (Hendrik).

Studies in roman literature, culture and religion. (Etudes sur la litérature, la culture et la religion romaine). Leyde, E. J. Brill, 1956, 316 p.

Ce volume est constitué par l'édition des « opera minora » du professeur H. Wagenvoort, de l'Université d'Utrecht, publiée par ses élèves à l'occasion de son 70e anniversaire.

Ces œuvres, qui ne sont « mineures » que par la dimension, apportent une contribution remarquable à l'histoire de la religion romaine. Qu'il suffise, pour en donner une idée, de citer : « La quatrième églogue de Virgile et le *sidus julium* », « Renaître, dans la littérature profane de l'antiquité », « Les origines des *ludi saeculares* », etc...

Bien des questions pourront dans ce livre intéresser le sociologue des religions, en particulier celle des rapports entre les Iles des Bienheureux et l'Insula Tiberina à Rome. Cette sorte de localisation, en un endroit précis et proche, d'une réalité mythique a dû certainement se produire en d'autres lieux et dans d'autres religions. On pense à l'exclamation biblique : c'est ici la porte du Ciel ! Il serait intéressant d'étudier sous cet angle les livres de pèlerinage des diverses religions.

J. H.

Les dépouillements de revues et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique *ont été assurés par* Henri DESROCHE, Jacqueline EBERHARDT, Bohumil ENGELMANN, Edith GERSENSTEIN, Jean HADOT, François-André ISAMBERT, J.A. JACKSON, Christiane LACOUR, Gabriel LE BRAS, Manuel LIZCANO, A.W. MACDONALD. Jacques MAITRE, Michel MESLIN, Odette MIRET, Colette MOREUX, NGUYEN TRAN HUAN, Emile POULAT, Jean-Pierre VERNANT, Monique VINCIENNE.

Imprimerie G. DE BUSSAC, 2, cours Sablon - Clermont-Ferrand.
Dépôt légal n° 584 - 3e trimestre 1957.